HAL
archives-ouvertes.fr

Folklore et ethnographie de l'Egypte contemporaine : Le "Dictionnaire des coutumes, des traditions et des expressions égyptiennes" (Qâmûs al-'adât wa-l-taqâlîd wa-l-ta'âbîr al-misriyya) de Ahmad Amîn

Emmanuelle Perrin

To cite this version:

Emmanuelle Perrin. Folklore et ethnographie de l'Egypte contemporaine : Le "Dictionnaire des coutumes, des traditions et des expressions égyptiennes" (Qâmûs al-'adât wa-l-taqâlîd wa-l-ta'âbîr al-misriyya) de Ahmad Amîn. Histoire. Institut National des Langues et Civilisations Orientales- INALCO PARIS - LANGUES O', 2004. Français. NNT : 2004INAL0015 . tel-00878441

HAL Id: tel-00878441

https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00878441

Submitted on 30 Oct 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Institut national des langues et civilisations orientales

Thèse
pour obtenir le grade de
docteur de l'Institut national des langues et civilisations orientales
spécialité Moyen-Orient, Méditerranée, mention études arabes

présentée et soutenue publiquement par

Emmanuelle Perrin

le 22 mars 2004

Folklore et ethnographie de l'Egypte contemporaine : le *Dictionnaire des coutumes, des traditions et des expressions égyptiennes* (*Qâmûs al-`âdât wa-l-taqâlîd wa-l-ta`âbîr al-miṣriyya*) de Aḥmad Amîn

Directeur de thèse
Monsieur Luc-Willy Deheuvels

Jury
Madame Catherine Mayeur-Jaouen, Paris IV, présidente
Madame Ghislaine Alleaume, EHESS
Monsieur Mahmoud Azab, INALCO
Monsieur Sobhi Boustani, INALCO

A la mémoire de mon père, Raymond Perrin.

« *Que me demande-t-on, au juste ? Si je pense avant de classer ? Si je classe avant de penser ? Comment je classe ce que je pense ? Comment je pense quand je veux classer ?* (...) *Tellement tentant de vouloir distribuer le monde entier selon un code unique ; une loi universelle qui régirait l'ensemble des phénomènes : deux hémisphères, cinq continents, masculin et féminin, animal et végétal, singulier pluriel, droite gauche, quatre saisons, cinq sens, six voyelles, sept jours, douze mois, vingt-six lettres.*
Malheureusement ça ne marche pas, ça n'a même jamais commencé à marcher, ça ne marchera jamais. » Georges Perec, *Penser/Classer*.

Remerciements

Au terme de ce travail, je remercie Monsieur Luc-Willy Deheuvels, qui a dirigé mes recherches, pour la confiance qu'il m'a accordée.

J'adresse mes remerciements à Madame Ghislaine Alleaume, qui a encadré les stages que j'ai effectués au Centre d'études et de documentation économique, juridique et sociale, au Caire.

Je remercie tous ceux qui, rencontrés ou contactés au cours de mes recherches, ont manifesté de l'intérêt pour mon travail et m'ont apporté de précieux renseignements, Mesdames Nicole Belmont, Catherine Mayeur-Jaouen, Iman Farag, Catherine Miller et Madiha Doss, Messieurs Robert Solé, Constant Hamès, Pierre Lory, Alain Roussillon et Muḥammad Ṣafî al-Dîn Abû al-`Azz, président de la Société de Géographie d'Egypte.

Que Sylvie Milczach, qui s'est chargée des relectures et des corrections, trouve ici le témoignage de mon amitié : je la remercie pour son enthousiasme et son soutien.

Je remercie Marie-Aline Perrin, Jean-Marc Pinchon et Cyril Perrin pour leurs chaleureux et constants encouragements.

A Laurent Touche, merci, tant et tant.

Abréviations

Dictionnaire de Hinds et Badawi : HINDS, Martin et BADAWI, El-Said, *A Dictionary of Egyptian Arabic Arabic-English*, Beirut, Librairie du Liban, 1986, 981 p.

EI[1] : *Encyclopédie de l'islam*, 1re édition, Leiden, E. J. Brill.

EI[2] : *Encyclopédie de l'islam*, 2e édition, Leiden, E. J. Brill.

Transcription

ء : ´

ا : â

ب : b

ت : t

ث : th

ج : j ou g pour le dialecte égyptien

ح : ḥ

خ : kh

د : d

ذ : dh

ر : r

ز : z

س : s

ش : sh

ص : ṣ

ض : ḍ

ط : ṭ

ظ : ẓ

ع : `

غ : gh

ف : g

ق : q ou ^{q} pour le dialecte égyptien

ك : k

ل : l

م : m

ن : n

ه : h

و : w ou û

ي : y ou î

Sommaire

Introduction.
Première partie : la codification du folklore.
Chapitre I : Aḥmad Amîn.
Chapitre II : Histoire de la discipline du folklore : savoir du peuple ou savoir sur le peuple.
Chapitre III : Présentation du *Dictionnaire*.
Chapitre IV : La description ethnographique de l'Egypte.
Deuxième partie : Identité et mémoire collectives : la nation égyptienne au miroir de ses traditions.
Chapitre I : La langue et la littérature : expression de l'identité égyptienne et reflet des mentalités.
Chapitre II : Mémoire et séquelles de l'oppression.
Chapitre III : Fêtes et divertissements : la musique et le chant.
Troisième partie : La disparition des traditions : transformations de la vie quotidienne et de la société.
Chapitre I : Le cycle de la vie.
Chapitre II : La famille et la femme.
Chapitre III : Vêtements et parures.
Chapitre IV : Aspects de la vie quotidienne.
Quatrième partie : Une volonté de normalisation culturelle.
Chapitre I : La santé, les maladies, la propreté et l'hygiène.
Les superstitions et les illusions
Chapitre II : Djinns, démons, *`afârît*-s et autres créatures surnaturelles.
Chapitre III : Saints et soufis.
Chapitre IV : Les pratiques magiques.
Chapitre V : La divination.
Chapitre VI : La possession et le *zâr*.
Chapitre VII : La fatalité, le destin, la chance et la fortune.
Chapitre VIII : La baraka.
Conclusion.

Introduction

Aḥmad Amîn a publié en 1953 un *Dictionnaire des coutumes, des traditions et des expressions égyptiennes* (*Qâmûs al-`âdât wa-l-taqâlîd wa-l-ta`âbîr al-miṣriyya*) qui figure comme une œuvre à part dans sa bibliographie et qui peut même apparaître, au regard de celle-ci, comme un divertissement.[1] A l'exception de deux publications posthumes, ce dictionnaire est la dernière œuvre de Aḥmad Amîn.[2] Il en débuta la rédaction en 1938 sur commande d'une série d'articles portant sur le sujet de son choix. En 1939, quand il fut nommé doyen de la faculté de Lettres, on lui recommanda d'interrompre ce travail, jugé incompatible avec la dignité de sa fonction. De par leur connotation populaire, parce qu'elles apparaissent pour la plupart comme des superstitions, les traditions et les coutumes ne sauraient ainsi retenir l'attention de l'un des grands penseurs égyptiens de la première moitié du XXe siècle. Aḥmad Amîn reprit finalement son dictionnaire en 1948, s'y consacra quatre années durant pour le publier un an avant sa mort. La récente réédition du *Dictionnaire* en 1999 en marque la reconnaissance officielle puisqu'elle a en effet été décidée par la Commission des arts populaires et le Conseil supérieur de la culture, rattachés au ministère de la Culture.[3] Il est présenté comme un témoignage portant sur « *le patrimoine populaire égyptien* » de la première moitié du XXe siècle, conçu par « *un éminent intellectuel, alliant la précision de l'érudit à la ferveur du patriote et à la foi du réformateur social* ».[4] Cette nouvelle parution s'inscrit dans la politique menée par la Commission des arts populaires, qui vise à rééditer les ouvrages qui entretiennent la « *conscience* » d'un tel patrimoine et participent à la « *mémoire de la nation* ».[5]

Ce livre original et d'une grande richesse apparaît parmi les premiers écrits qui procédèrent à l'enregistrement et à la formalisation du folklore égyptien, qui se trouve ainsi défini comme un objet digne de connaissance et de mémoire. Aḥmad Amîn identifie et recueille des traditions et des croyances. Dans son souci de conserver des témoignages du passé, il a sélectionné et isolé certains traits, qu'il devait juger représentatifs et exemplaires. L'analyse du *Dictionnaire* montre dans quelles perspectives le domaine des traditions, des coutumes ou du folklore se constitue en un objet d'étude et de savoir, comment s'y construit la notion de tradition et le contenu qui lui est donné.

Dans une première partie, qui forme en quelque sorte les prolégomènes à l'étude du *Dictionnaire*, après la présentation de son auteur, nous nous sommes intéressés, à titre de comparaison, à la naissance de la discipline du folklore en Europe. Nous donnons ensuite une présentation générale du *Dictionnaire*, au travers des intentions et des justifications exposées par l'auteur, de sa forme et de ses thèmes, pour enfin le situer parmi les autres ouvrages qui contribuèrent également à la description ethnographique de l'Egypte. Les trois autres parties de cette étude sont consacrées à la présentation des thèmes du *Dictionnaire*, selon les trois

---

[1] AMÎN, Aḥmad, *Qâmûs al-`âdât wa-l-taqâlîd wa-l-ta`âbîr al-miṣriyya*, Le Caire, Lajnat al-ta'lîf wa-l-tarjama wa-l-nashr, 1953, 480 p.

[2] *Al-Sharq wa-l-Gharb* (L'Orient et l'Occident), Le Caire, Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, 1955, et le quatrième et dernier volume de *Ẓuhr al-islâm* (*Le Zénith de l'Islam*), Le Caire, Lajnat al-ta'lîf wa-l-tarjama wa-l-nashr, 1955, publié d'après les notes de l'auteur, réunies par Aḥmad Fu'âd al-Ahwânî.

[3] AMÎN, Aḥmad, *Qâmûs al-`âdât wa-l-taqâlîd wa-l-ta`âbîr al-miṣriyya*, édition présentée et annotée par Muḥammad al-Jawharî, Le Caire, wizârat al-thaqâfa, al-majlis al-a`lâ li-l-thaqâfa, 1999, 553 p.

[4] JAWHARÎ, Muḥammad al-, préface, in AMÎN, Aḥmad, *op. cit.*, p. 7.

[5] *Ibid.*, p. 8.

perspectives qui peuvent définir son approche des traditions : l'expression de l'identité égyptienne, l'élaboration de la mémoire collective et la normalisation culturelle.

Aḥmad Amîn voit dans les traditions l'expression de l'identité égyptienne et donne un caractère national aux mœurs et aux coutumes qu'il décrit. Il « objective » ainsi au travers des comportements, des habitudes et des croyances, des traits de caractère et des inclinations propres aux Egyptiens. Il donne un motif historique à la collecte des traditions. Destiné aux enfants des nouvelles générations, son *Dictionnaire* témoigne de la volonté de préserver la mémoire du mode de vie du passé. Il en ressort aussi une visée pédagogique de normalisation culturelle. Cette perspective, dans laquelle les descriptions ethnographiques sont liées aux projets de réforme sociale, participe également dans le *Dictionnaire* à la définition - ou à l'invention - du folklore égyptien.

Première partie

La codification du folklore

Chapitre I

Aḥmad Amîn (1886-1954)

Grande figure de l'Egypte du XXe siècle, Aḥmad Amîn appartient à la génération de penseurs et d'écrivains qui dominèrent la vie intellectuelle et littéraire de la période de l'entre-deux-guerres. Enseignant à l'Ecole de la magistrature *shar`î*, puis professeur de littérature arabe à l'université du Caire de 1926 à 1948, il participa au renouveau des études islamiques en publiant une histoire de la civilisation arabo-musulmane médiévale, considérée comme son œuvre principale. Il anima également une maison d'édition, la Lajnat al-ta'lîf wa-l-tarjama wa-l-nashr (Comité pour la production littéraire, la traduction et l'édition), qui témoigne de son engagement en faveur de la diffusion de l'instruction et de la culture. La vie et l'œuvre de Aḥmad Amîn, tels qu'il en rend compte dans son autobiographie *Ḥayâtî*[1], offrent une illustration de l'expérience, des projets et questionnements que partagea cette génération d'intellectuels, qui se situait dans le prolongement du courant réformiste (*Iṣlâḥ*), initié par Muḥammad `Abduh (1849-1905), et du mouvement de renaissance culturelle de la *Nahḍa*.

1 La formation de Aḥmad Amîn :

La famille paternelle de Aḥmad Amîn était d'origine paysanne, issue du village de Sumukhrâṭ de la province d'al-Buḥayra, à l'ouest du Delta, où elle possédait dix *faddân*-s de terre.[2] Sous le poids des impôts et de la corvée, son père et son oncle paternel se virent contraints d'abandonner leurs terres, à l'instar d'un certain nombre de paysans au cours du XIXe siècle. Ils s'installèrent au Caire. Son père étudia à al-Azhar puis exerça diverses professions : correcteur aux imprimeries de Bûlâq, instituteur dans une école gouvernementale, professeur à al-Azhar et imam. Sa famille maternelle était également originaire du Delta. Aḥmad Amîn naquit au Caire le 1er octobre 1886 et grandit dans le quartier de Manshiyya, de la circonscription d'al-Khalîfa[3]. Dans la description qu'il donne de son quartier, au sixième chapitre de son autobiographie, il place sa famille parmi les classes moyennes (*al-ṭabaqa al-wusṭâ*), composées d'employés du gouvernement, aux revenus modestes mais suffisants, qui peuvent envoyer leurs enfants à l'école, à la différence des classes pauvres ou inférieures (*al-ṭabaqa al-dunyâ*), parmi lesquelles il compte les artisans, tailleurs, colporteurs, cuisiniers ou blanchisseurs.

Aḥmad Amîn étudia pendant cinq ans dans une école coranique puis il entra à l'école élémentaire Umm `Abbâs[4]. Celle-ci appartenait au réseau des écoles *ahlî* (privées), qui, institué parallèlement à celui des écoles gouvernementales, était financé par des fonds privés ou des biens de mainmorte (*waqf*). L'Etat contrôlait la nomination des enseignants et le contenu des programmes, qui devaient comprendre, outre un enseignement religieux et de langue arabe, des cours de langues étrangères (turc, anglais ou français), d'histoire, de

[1] AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, Le Caire, Lajnat al-ta'lîf wa-l-tarjama wa-l-nashr, 1950. Une seconde édition, revue et augmentée a été publiée en 1952.

[2] Ce qui la classait parmi les propriétaires moyens (entre 10 et 50 *faddân*-s). Un *faddân* correspond à 0,42 hectare.

[3] Cette circonscription se trouve au sud-est du Caire, entre la mosquée Ibn Ṭûlûn et la Citadelle.

[4] A propos de cette école, on peut lire le témoignage de Yaḥyâ ḤAQQÎ, « Souvenirs d'enfance : l'école du Sabil Umm Abbas », entretien recueilli par Ghislaine Alleaume, *Les Cahiers de Chabramant*, n° 3-4, Le Caire, 1986, pp. 21-29. L'écrivain égyptien (1905-1992) y évoque son quartier natal et cette école primaire.

géographie, de calcul et de calligraphie. Aḥmad Amîn a ainsi connu les deux systèmes d'enseignement primaire qui prévalaient en Egypte et dont les orientations étaient différentes. La filière des écoles gouvernementales, créée au cours du XIXe siècle, menait aux nouvelles carrières de la fonction publique. Elle s'opposait en dispensant un savoir « moderne », fondé sur les sciences et les techniques occidentales, à l'éducation classique et religieuse reçue à al-Azhar. Le problème du choix entre ces deux formations se posait alors à la plupart des chefs de famille, d'autant que les diplômés d'al-Azhar se trouvaient de plus en plus concurrencés par les étudiants issus des écoles supérieures gouvernementales, notamment dans les domaines de la justice et de l'enseignement. Hésitant quant à l'orientation à donner à ses études, le père de Aḥmad Amîn le prépara parallèlement à entrer à al-Azhar. Il devait aller entre ses heures de cours dans une école coranique et chez lui travailler la récitation du Coran et mémoriser la *Alfiyya*[1]. Son père résolut finalement de l'inscrire à al-Azhar.

Insatisfait à al-Azhar où il resta quatre ans, de 1900 à 1904, Aḥmad Amîn chercha diverses « échappatoires ». A l'âge de 16 ans, reçu à un concours de recrutement de professeurs d'arabe, il fut nommé à Ṭanṭâ, où il ne resta qu'un mois pour retourner finalement à al-Azhar. Il se présenta par la suite au concours d'entrée de Dâr al-`ulûm[2] mais échoua à l'examen médical en raison de sa myopie. Il fut enfin nommé professeur d'arabe dans une école élémentaire d'Alexandrie, de 1904 à 1906, puis il enseigna un an au Caire. En 1907, il fut reçu au concours d'entrée de l'Ecole de la magistrature *shar`î*, nouvellement créée.

Une voie moyenne et une double formation : l'Ecole de la magistrature *shar`î* (madrasat al-qaḍâ' al-shar`î) (1907-1911)

Cette école était issue du projet de réforme de la juridiction islamique conçu par Muḥammad `Abduh, qui devait passer au préalable par la formation d'une nouvelle génération de juges. Le rapport de la commission chargée en 1905 par le ministère de la Justice de l'inspection des tribunaux *shar`î*-s[3], à laquelle il participa, proposait la fondation d'une école spécialisée sur le modèle de Dâr al-`ulûm. Sa`d Zaghlûl, alors ministre de l'Instruction publique, apporta son soutien au projet et l'école fut fondée en 1907 malgré l'opposition du khédive `Abbâs II et d'al-Azhar qui perdait ainsi son monopole sur la formation des juges. Sa`d Zaghlûl nomma un de ses proches à la tête de l'école : son neveu Muḥammad `Âṭif Barakât[4], qui recruta une équipe d'enseignants parmi les *`ulamâ'* d'al-Azhar et des diplômés de Dâr al-`ulûm. Des membres du secteur judiciaire intervenaient par ailleurs de manière ponctuelle. L'Ecole de la magistrature *shar`î* devait offrir à des étudiants d'al-Azhar une formation de type « moderne » sur le modèle des écoles supérieures. Le programme combinait les sciences religieuses (exégèse, *ḥadîth*, théologie, *fiqh*), des cours sur le système

---

[1] La *Alfiyya* de Ibn al-Mâlik est un traité de grammaire en vers.

[2] Dâr al-`ûlum fut fondée en 1872, par `Alî pacha Mubârak, pour initier les étudiants d'al-Azhar aux matières dites modernes ou nouvelles (mathématiques, physique, géographie, histoire) et former les professeurs des écoles primaires et secondaires.

[3] Plusieurs types de tribunaux coexistaient alors en Egypte. Les tribunaux *shar`î* traitaient des affaires relevant du statut personnel des musulmans (mariage, divorce, droit de succession). Le droit civil et commercial applicable aux étrangers était du ressort des tribunaux mixtes, créés en 1875, et qui réglaient les litiges entre les étrangers et les Egyptiens. Enfin, les tribunaux « indigènes » ou *ahlî*, fondés en 1883 et dotés d'un code civil et pénal inspiré du droit français, s'adressaient aux Egyptiens.

[4] Diplômé d'al-Azhar et de Dâr al-`ulûm, `Âṭif bey Barakât poursuivit ses études en Angleterre. Il fut directeur de l'Ecole de la magistrature de 1907 à 1921. Il devint par la suite un membre actif du Wafd et fut exilé aux Seychelles en même temps que Sa`d Zaghlûl de décembre 1921 à avril 1923. Il fut sous-secrétaire au ministère de l'Education en 1924. Il mourut l'année suivante.

administratif et judiciaire et des enseignements de langue et littérature arabe, mathématiques, physique, chimie, histoire et géographie. Les étudiants avaient la qualité de boursiers, l'école appliquait une discipline stricte et des examens assortis de prix avaient lieu chaque trimestre.[1]

Dâr al-`ulûm et l'Ecole de la magistrature *shar`î* devaient conjuguer deux modes d'enseignements différents et se trouvaient critiquées et dépréciées tant par al-Azhar que par l'université du Caire[2]. Une opposition de méthode et d'approche que ne manque pas de souligner Aḥmad Amîn dans *Ḥayâtî* lorsqu'il décrit ses enseignants et son programme.[3] Les professeurs d'al-Azhar représentent la « *mentalité ancienne* » (*al-`aqliyya al-qadîma*) et le Moyen Âge, à travers leur sujet d'étude, leur manière d'enseigner et de s'exprimer. Ils n'ont jamais entendu parler de géographie et ignorent que le monde est divisé en cinq continents[4]. Ils vénèrent tout ce qui est écrit dans les livres, même s'il s'agit d'affabulations ou d'idées fausses. Le fait qu'une opinion soit énoncée dans un ouvrage ancien constitue selon eux la meilleure preuve de sa véracité. Aḥmad Amîn leur oppose les professeurs formés à Dâr al-`ulûm ou dans les universités européennes, qui représentent « *la mentalité moderne* » (*al-`aqliyya al-ḥadîtha*) et connaissent mieux le monde que les *azharî*-s. Ils ont appris à présenter leur cours de manière ordonnée et claire. Aucune idée n'est sacrée, elle doit au contraire être démontrée par le raisonnement ou l'expérience. Ils rédigent leurs propres notes à partir des ouvrages en s'attachant plus à leur contenu qu'à leur formulation, et donnent des livres anciens une présentation nouvelle. Au savoir défini comme l'héritage intangible et universel des Anciens, Aḥmad Amîn oppose la conception, constitutive de la science moderne, d'une création et d'une élaboration critique des connaissances.

Le dépassement de sa formation initiale par l'acquisition d'une culture « moderne » :

Au terme de ses études à l'Ecole de la magistrature *shar`î*, Aḥmad Amîn considère qu'il a reçu en définitive une formation essentiellement *azharî*, principalement fondée sur le droit islamique et partiellement « moderne ». Cette culture classique et religieuse lui apparaît coupée du présent. Elle ne lui permet pas, selon son expression, d'appréhender le monde et les problèmes actuels de sa société. Ne pouvant se référer qu'à la littérature des Anciens, il a le sentiment de « *vivre dans le passé* ». Les matières dites nouvelles ou modernes enseignées à l'Ecole de la magistrature *shar`î* durent lui sembler insuffisantes. Il range d'ailleurs les diplômés de cette école ainsi que ceux de Dâr al-`ulûm aux côtés des étudiants d'al-Azhar lorsqu'il définit les tenants de l'éducation classique par opposition à ceux qui ont reçu une

---

[1] Sur l'histoire de cette école, on peut consulter l'article de Bernard BOTIVEAU, « L'Ecole de la magistrature Shar`î (1907-1930) ou la production d'un droit islamique réformé », *in* ROUSSILLON, Alain, dir., *Entre Réforme sociale et mouvement national. Identité et modernisation en Egypte (1882-1962)*, Le Caire, Cedej, 1994, pp. 549-564.

[2] REID, Donald Malcom, *Cairo University and the Making of Modern Egypt*, Le Caire, The American University in Cairo Press, 1991, p. 35.

[3] AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, Le Caire, Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, 7e édition (1re édition 1950), s.d., pp. 70-71.

[4] La géographie semble devoir symboliser l'opposition entre al-Azhar et les connaissances dites modernes. On peut lire à ce sujet l'article de Luc-Willy DEHEUVELS, « Mythe, raison et imaginaire dans la littérature égyptienne contemporaine. Un extrait de *Hadith `Isâ Ibn Hishâm* de Muhammad al-Muwaylihi (1858?-1930) », *Peuples Méditerranéens*, n° 77, 1996, pp. 3-26. Aḥmad Amîn raille un professeur d'al-Azhar qui, voulant paraître moderne, affirme que le monde est divisé en trois sections : Afrique, Asie et Continent. AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî, op. cit.*, p. 71.

instruction moderne dans les écoles supérieures ou à l'étranger.[1] Analysant les carrières des étudiants égyptiens, Donald M. Reid a relevé leur tendance à aller au-delà de leur éducation classique en intégrant les écoles supérieures ou en poursuivant leurs études dans les universités européennes.[2] Aḥmad Amîn a, quant à lui, complété sa culture *azharî* de manière autodidacte, par l'apprentissage de l'anglais[3] et la fréquentation de cercles intellectuels et de groupes d'étudiants de formation moderne. Contrairement aux milieux qu'il côtoyait et au profil des autres penseurs de l'époque de l'entre-deux-guerres - et c'est en cela que son parcours fut « atypique » - Aḥmad Amîn n'était pas diplômé d'une école supérieure gouvernementale ni de l'université. Il n'avait pas non plus étudié à l'étranger et il visita l'Europe pour la première fois à l'âge de 46 ans, en 1932, à l'occasion du congrès orientaliste de Leiden. En poste à l'université du Caire, à partir de 1926, il dit se sentir « *étranger* » (*dakhîl*)[4] à cette institution du fait de sa formation principalement *azharî*. De même, alors que le milieu universitaire se professionnalisait et que le doctorat devenait la qualification nécessaire pour enseigner, il n'obtint qu'un doctorat d'honneur en 1948, à la fin de sa carrière, après son départ à la retraite de l'université.

2 L'université du Caire : parmi la première génération d'universitaires

En 1926, après avoir enseigné pendant dix ans à l'Ecole de la magistrature *shar`î* et exercé les fonctions de juge dans un tribunal *shar`î*, Aḥmad Amîn se vit offrir un poste d'enseignant (*mudarris*) à l'université du Caire[5], à l'instigation de Ṭaha Ḥusayn. Il était chargé des cours de littérature arabe, il enseigna par la suite la critique littéraire. Il obtint le grade de professeur en 1936 et fut nommé doyen de la faculté de Lettres de 1939 à 1942. Dâr al-`ulûm et l'Ecole de la magistrature *shar`î*, en représentant une « *voie moyenne* »[6] entre les formes classiques et modernes d'enseignement, ont ainsi pu constituer des passerelles entre al-Azhar et l'université du Caire ou les autres établissements du système scolaire gouvernemental. De telles « pérégrinations » professionnelles - Aḥmad Amîn passait du droit à la littérature - caractérisent l'itinéraire de quelques-uns des premiers universitaires égyptiens, tandis que, parallèlement, les qualifications et les carrières des enseignants tendaient à se formaliser et à se professionnaliser. Aussi Aḥmad Amîn fut-il l'un des derniers à entrer à l'université sans en être diplômé. Ceci peut expliquer les problèmes qu'il rencontra pour obtenir son doctorat et le titre de professeur, et les difficultés d'adaptation qu'il ressentit face à cette institution, qui lui donna de prime abord l'impression d'être « *un al-Azhar avec un chapeau* »[7].

---

[1] AMÎN, Aḥmad, « Ḥalqa mafqûda » (Un Chaînon manquant), *Fayḍ al-khâṭir*, tome 1, Le Caire, Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, s.d., p. 31.

[2] REID, Donald M. « Educational and Career Choices of Egyptian Students, 1882-1922 », *International Journal of Middle East Studies*, n° 8, 1977, pp. 349-378.

[3] Aḥmad Amîn étudia l'anglais à partir de 1914, à l'âge de 28 ans, en prenant des cours particuliers quatre années durant, auprès d'une dame anglaise résidente au Caire. Sa première publication est d'ailleurs une traduction de l'anglais, de l'ouvrage d'A. S. Rappoport, *Primers of Philosophy*, qu'il édita en 1918, sous le titre de *Mabâdi' al-falsafa* (Eléments de philosophie).

[4] AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî, op. cit.,* p. 202.

[5] L'université du Caire, établissement privé à l'origine, fut fondée en décembre 1908, grâce à une souscription privée et avec le soutien du khédive `Abbâs, qui nomma le prince Fu'âd à sa tête. Elle devint une université publique en 1925. Face aux écoles supérieures jugées trop professionnelles, elle voulait représenter et servir l'idéal de la science pour la science.

[6] REID, Donald Malcom, *Cairo University and the Making of Modern Egypt*, *op. cit.*, pp. 146-147.

[7] AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, *op. cit.*, p. 153.

Le renouveau des études islamiques : aux fondements de la renaissance culturelle

Aḥmad Amîn éprouvait un grand intérêt pour les méthodes de la recherche universitaire, représentées alors par les orientalistes européens qui enseignaient à l'université du Caire. En attendant que ne soient formés des professeurs égyptiens, l'université recruta une équipe intérimaire, composée de diplômés de Dâr al-`ulûm et de l'Ecole de la magistrature *shar`î*, de professeurs européens et d'orientalistes. Jusqu'au début des années trente, ces derniers eurent une grande influence dans la formation aux méthodes de la recherche de la première génération de professeurs égyptiens comme Ṭaha Ḥusayn, Manṣûr Fahmî, Aḥmad Amîn, Shafîq Ghurbâl et Salîm Ḥasan, qui leur succédèrent[1]. Alors qu'il était étudiant à l'Ecole de la magistrature *shar`î*, Aḥmad Amîn assista aux cours des trois grands orientalistes italiens de l'université du Caire, Carlo Nallino (1872-1928) sur l'astronomie et la littérature arabe, Ignazio Guidi (1844-1935) sur la géographie et David Santillina sur la philosophie islamique. Il estime d'ailleurs avoir appris la méthodologie de la recherche par la lecture en 1913 du livre de Nallino sur l'histoire de l'astronomie arabe (*Târîkh al-falak `inda al-`Arab*).[2] En poste à l'université, il s'associa avec certains orientalistes et des professeurs égyptiens qui appliquaient leurs méthodes. Il collabora avec H. S. Nyberg, de l'université d'Uppsala en Suède, quand ce dernier édita au Caire en 1925 le manuscrit d'un auteur mu`tazilite, le *Kitâb al-intiṣâr*.[3] Il participa par ailleurs au congrès orientaliste de Leiden en 1932 avec une intervention sur le mu`tazilisme, puis au congrès de Bruxelles en 1938 où il présenta Abû Ḥayyân al-Tawḥîdî, un homme de lettres et philosophe du Xe siècle.

Le modèle universitaire européen, les méthodes de recherche introduites par les orientalistes, les thèmes et les approches nouvelles qu'elles permettaient - études des civilisations anciennes, périodisation de l'histoire littéraire par exemple - engageaient à une relecture de l'histoire et de la culture arabo-musulmane. Dans le troisième tome d'*Al-Ayyâm* (1955), Ṭaha Ḥusayn rend compte de l'enthousiasme que suscitèrent ces perspectives ; point de départ, semble-t-il, de « *l'aventure intellectuelle* »[4] qui mobilisa les penseurs de cette génération. En dépit de la coloration politique, du mépris voire de l'hostilité affichés par certains travaux orientalistes envers l'islam, Aḥmad Amîn était de ceux qui pensaient que ces méthodes pouvaient contribuer au renouveau des études islamiques. Il évoque l'apport des orientalistes en terme de services rendus à la science.[5] Il voyait parmi les causes de la décadence de la civilisation islamique l'oubli de son patrimoine culturel et scientifique, à tel point que se posa le problème du caractère licite de l'enseignement des mathématiques, de l'astronomie et des sciences naturelles comme si, constate-t-il, les musulmans n'en avaient jamais eu connaissance, comme s'ils n'y avaient ni contribué ni excellé. Al-Azhar, qui aurait dû conserver et transmettre cet héritage, l'a au contraire délaissé et perdu, se contentant de répéter quelques livres de *fiqh* et de grammaire.[6] Le mouvement de la *Nahḍa* et le renouveau des études islamiques témoignent de la volonté de se réapproprier et de réactualiser l'héritage

---

[1] REID, Donald Malcom, *Cairo University and the Making of Modern Egypt*, *op. cit.*, pp. 99 et 153.
[2] AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, *op. cit.*, p. 106.
[3] Cet ouvrage fut édité par le Comité pour la production littéraire, la traduction et l'édition que présidait Aḥmad Amîn.
[4] Pour reprendre l'expression qu'emploie Anouar Louca au sujet de Rifâ`a al-Tahtâwî dans RIFÂ`A AL-TAHTÂWÎ, *L'Or de Paris. Relation de voyage 1826-1931*, traduit de l'arabe, présenté et annoté par Anouar LOUCA, Paris, Sindbad, 1988, p. 33.
[5] AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, *op. cit.*, p. 170.
[6] AMÎN, Aḥmad, *Zu`amâ' al-iṣlâḥ fî al-`aṣr al-ḥadîth* (Les Grands réformateurs de l'époque moderne), Beyrouth, Dâr al-kitâb al-`arabî, s.d., p. 7.

de la littérature et de la culture classique, qui apparaissait à Aḥmad Amîn comme un « *trésor caché, enfoui* »[1] dont la valeur était ignorée. Il fallait ranimer cet héritage - porteur d'identité et d'histoire - grâce aux nouvelles méthodes de recherche. Cette démarche, définie comme un ressourcement, est placée au fondement même de la renaissance culturelle. Elle caractérise l'œuvre des savants, telle que la conçoit Aḥmad Amîn.

Dans un article intitulé «Un Chaînon manquant» (*Ḥalqa mafqûda*)[2], Aḥmad Amîn constate la « dualité culturelle » qui résulte des deux systèmes éducatifs en cours en Egypte. Les tenants de l'éducation classique demeurent isolés de l'époque contemporaine, dont ils ne comprennent pas l'esprit, et ignorants des apports de la science et de la culture européenne. Quant à ceux qui ont reçu une formation de type occidental, ils se trouvent coupés de l'héritage culturel arabo-musulman, qu'ils méconnaissent ou jugent sans valeur. En outre, ces deux groupes sont incapables de transmettre leur savoir : le premier parce qu'il en donne une présentation ennuyeuse, en se conformant à l'expression ancienne et à ses exemples sclérosés, et le second parce qu'il ne parvient pas à les exposer dans l'esprit de l'islam. La culture arabo-musulmane se trouve ainsi délaissée et reléguée, de même il n'existe pas d'ouvrages sérieux et accessibles sur les sciences modernes. Le chaînon manquant, ce sont les savants également versés dans la culture arabo-musulmane et dans la culture occidentale et capables de produire des œuvres scientifiques et littéraires nourries par ces deux sources ; c'est-à-dire les principaux artisans de la *Nahḍa*. Aḥmad Amîn donne l'exemple de Rifâ`a al-Ṭahṭâwî (1801-1873) et des penseurs indiens tel Muḥammad Iqbâl (1873-1938)[3]. Il conclut sur la nécessité de présenter l'histoire et la culture islamique d'une nouvelle manière, plus attrayante, avec une écriture plus fluide et plus simple. C'est ainsi au travers des méthodes modernes que les œuvres du passé pourront être ranimées. Les travaux sur l'histoire de l'Islam que publia Aḥmad Amîn s'inscrivent dans ce projet, qui consiste à « *soumettre le legs du passé à un examen critique pour renouer avec l'oublié, dénoncer les travestissements, rétablir les justes perspectives historiques* »[4].

Une contribution à l'histoire de la civilisation arabo-musulmane : *Fajr al-islâm, Ḍuḥâ al-islâm, Ẓuhr al-islâm* (1929-1955)

Aḥmad Amîn est l'auteur d'une histoire de l'Islam, *Fajr al-islâm, Ḍuḥâ al-islâm, Ẓuhr al-islâm*[5], qui retrace la vie intellectuelle et la formation de la culture musulmane au cours des quatre premiers siècles de l'Islam, de 622 à 1022. Il devait initialement s'associer avec Ṭaha Ḥusayn, qui aurait traité de la vie littéraire et avec `Abd al-Ḥamîd al-`Abbâdî pour la partie historique. Il travailla à partir des sources majeures de la littérature et de la culture arabo-musulmane. Cette série apparaît comme le premier travail de recherche critique sur la formation de la culture islamique. Elle marque la naissance de la philologie critique, sur

---

[1] AMÎN, Aḥmad, « Adabu-na lâ yumaththiluna » (Notre littérature ne nous représente pas), *Fayḍ al-khâṭir*, *op. cit.*, tome 1, p. 166.

[2] AMÎN, Aḥmad, « Ḥalqa mafqûda », *Fayḍ al-khâṭir*, tome 1, *op. cit.*, pp. 30-34.

[3] Muhammad Iqbâl était un philosophe et poète, né au Pandjâb et qui contribua à la fondation du Pakistan. Son principal ouvrage se compose de ses conférences, faites en anglais, et réunies sous le titre de *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam.*

[4] ARKOUN, Mohammed, *La Pensée arabe*, Paris, PUF, collection Que sais-je ?, 4e édition, 1991, p. 105.

[5] Les titres de ces trois ouvrages reprennent les termes utilisés pour décrire le trajet du soleil au cours d'une journée, soit l'aube, le milieu de matinée et l'heure de midi. *Fajr al-islâm*, Le Caire, Matba`at al-i`timâd, 1929 ; *Ḍuḥâ al-islâm*, 3 volumes, Le Caire, Lajnat al-ta'lîf wa-l-tarjama wa-l-nashr, 1933-36 ; *Ẓuhr al-islâm*, 4 volumes, Le Caire, Lajnat al-ta'lîf wa-l-tarjama wa-l-nashr, 1945-55 (le dernier volume est une édition posthume d'après les notes de l'auteur, réunies par Aḥmad Fu'âd al-Ahwânî).

laquelle ont beaucoup travaillé Ṭaha Ḥusayn et Aḥmad Amîn, et qui relie l'étude de la langue à celle de l'histoire. Aḥmad Amîn s'est attaché à présenter les différentes doctrines et tendances religieuses selon leurs propres sources, avant d'en discuter les principes. Il reprochait à l'histoire classique de se limiter au simple exposé de doctrines ou bien de se livrer uniquement à leur réfutation dogmatique. Son étude se situe dans la perspective réformiste et mériterait d'être étudiée sous l'angle de l'historiographie. Aḥmad Amîn s'interroge sur l'esprit et l'essence de l'islam, sur la formation de la « *mentalité islamique* » et décrit le creuset que constitua la civilisation arabo-musulmane en intégrant l'apport des sciences indiennes, perses et grecques. L'enjeu de cette recherche, tel que le définissait Ṭaha Ḥusayn, était de délivrer l'histoire intellectuelle de l'Islam de l'obscurité et des conceptions erronées qui l'entouraient.[1] *Ḍuḥâ al-islâm* est connu pour sa présentation particulièrement favorable au mu`tazilisme, dont Aḥmad Amîn défend la valeur intellectuelle et l'effort rationnel et critique. Première école théologique de l'islam, dominante aux II-IIIe/VIII-IXe siècles, elle faisait notamment prévaloir l'usage de la raison dans la réflexion religieuse et considérait l'homme comme responsable et libre de ses actes. Adoptée officiellement par le calife al-Ma'mûn (813-833), puis condamnée par le calife al-Mutawakkil (847-861), elle fut totalement discréditée par la suite. Le courant réformiste, dans l'objectif de renouveler la pensée religieuse de l'islam, a pu adopter des positions proches du mu`tazilisme. En ce qui concerne l'exégèse coranique par exemple, l'*Iṣlâḥ* rejeta les commentaires et les interprétations symbolistes, ésotériques ou inspirés des *isrâ'îlliyyât*, récits d'origine judéo-chrétienne, jugés par trop légendaires et surnaturels, pour privilégier une lecture plus rationnelle des sources religieuses. *Yawm al-islâm* (Le jour de l'Islam)[2], publié en 1952, forme une sorte de conclusion à la série et veut offrir à un large public un panorama de la pensée musulmane, en présentant les fondements et l'essence de l'islam et une réflexion sur les causes du déclin de sa civilisation. *Fajr al-islâm, Ḍuḥâ al-islâm, Zuhr al-islâm* sont considérés comme les œuvres majeures de Aḥmad Amîn. Ouvrages de référence, reconnus et appréciés, ils marquent l'introduction de la méthode critique dans l'historiographie arabo-musulmane. Par ces publications Aḥmad Amîn acquit le statut et l'autorité d'un historien et d'un savant. Parallèlement à leurs travaux scientifiques et universitaires, les intellectuels de la génération de Aḥmad Amîn se donnaient une mission et une responsabilité d'éducateurs. L'instruction, comme instrument de progrès social, devait engager une dynamique de renouveau et de réforme. Aḥmad Amîn se consacra à la vulgarisation des sciences et à la diffusion de la culture au travers notamment d'une maison d'édition.

[1] Ṭaha Ḥusayn est cité par Jamâl Badawî, « Wâḥid min jîl al-ruwwâd » (Un homme de la génération des pionniers), *Al-Wafd*, 8 décembre 1994, en dernière page (en 1994, à l'occasion du quarantième anniversaire de la mort de Aḥmad Amîn, une série d'articles est parue dans la presse égyptienne). Selon Ṭaha Ḥusayn, Aḥmad Amîn a dû endosser la tenue des combattants et livrer une guerre longue et difficile pour rapporter une part merveilleuse de butin.

[2] AMÎN, Aḥmad, *Yawm al-islâm*, Le Caire, Dâr al-ma`ârif, 1952.

3 Un engagement en faveur de l'instruction et de la culture : le Comité pour la production littéraire, la traduction et l'édition (Lajnat al-ta'lîf wa-l-tarjama wa-l-nashr - 1914-1954)

Aḥmad Amîn présida ce Comité pendant quarante ans, de 1914 jusqu'à sa mort en 1954.[1] Sa fondation en 1914 revient au groupe d'étudiants diplômés de l'Ecole normale supérieure (madrasat al-mu`allimîn al-`ulyâ) et de l'Ecole de droit que fréquentait Aḥmad Amîn. Désireux d'œuvrer pour l'avancement de leur pays, ils décidèrent de former différents comités consacrés à la politique, à l'économie, à l'instruction, qui devaient étudier l'Egypte à la manière de médecins, diagnostiquer ses maux et prescrire des remèdes. Le Comité pour la production littéraire, la traduction et l'édition fut le seul à se maintenir : en 1954, il regroupait quelque quatre-vingts membres parmi les personnalités éminentes de l'Egypte, son catalogue des publications comptait plus de deux cents titres et il possédait son imprimerie et son propre immeuble.

Les principaux membres du Comité appartenaient au système éducatif. Pour la plupart diplômés des écoles supérieures gouvernementales, et notamment de l'Ecole normale supérieure, ils étaient membres du corps enseignant et occupèrent des postes administratifs dans des établissements scolaires ou au ministère de l'Instruction. Parmi les membres fondateurs de ce comité, Aḥmad Ḥasan al-Zayyât (1885-1968), qui étudia à al-Azhar avec Ṭaha Ḥusayn, fut professeur à l'Ecole normale supérieure puis à l'université américaine du Caire. Il est le fondateur de la revue *Al-Risâla*, qu'il lança en 1933 avec l'aide du Comité. Aḥmad Zakî, diplômé de l'Ecole normale, obtint un doctorat en sciences en Angleterre et enseigna la chimie. Il fut également rédacteur en chef de la revue *Al-Hilâl*. `Abd al-Ḥamîd al-`Abbâdî et Muḥammad `Abd al-Wâḥid Khallâf furent tous deux professeurs à l'université du Caire. Muḥammad Aḥmad al-Ghamrâwî, diplômé en sciences, enseigna à l'Ecole de médecine et à al-Azhar. Il est connu pour ses ouvrages traitant des rapports entre science et religion. Muḥammad Farîd Abû Ḥadîd, Muḥammad Badrân, Aḥmad `Abd al-Salâm al-Kurdânî et Amîn Mursî Qandîl firent carrière dans l'enseignement et au ministère de l'Instruction.

Les fondateurs du Comité concevaient la réforme en terme de culture et d'éducation. La création de ce comité apparaît comme une initiative originale, menée par des membres du corps enseignant pour résoudre les problèmes auxquels ils étaient, de par leurs professions, directement confrontés : problèmes d'édition, de diffusion de l'instruction, de vulgarisation des sciences, du manque de manuels scolaires. Le Comité, à la fois maison d'édition et société savante, permettait de mettre à contribution les compétences de chacun et de couvrir ainsi un vaste champ de disciplines. Les cotisations mensuelles des membres devaient couvrir les frais d'impression et le comité bénéficia par la suite de subventions du gouvernement.

L'activité du Comité revêtait trois aspects : l'édition de textes classiques, la traduction d'ouvrages de langues européennes et la publication d'œuvres originales. Les membres du Comité voulaient remédier au manque d'ouvrages sur les origines et le développement de l'Islam par des publications sur l'histoire de la civilisation musulmane et en promouvoir l'héritage avec des éditions critiques de textes classiques. Ils souhaitaient favoriser la connaissance de la civilisation occidentale au travers d'ouvrages portant sur l'histoire de l'Europe et répondre au manque de manuels scolaires pour l'enseignement secondaire et

[1] Il fut réélu président chaque année.

supérieur. Concernant les vingt premières années d'activité du Comité, de 1914 à 1934, on dénombre, sur soixante-seize titres, quinze traductions, cinq éditions de textes classiques et cinquante-six œuvres originales.[1] Le plus grand nombre concerne l'histoire islamique et européenne et le droit. Outre la conception et l'édition de manuels scolaires pour le secondaire et le supérieur, portant sur la géographie, les mathématiques, la chimie, la navigation, la mécanique, les sciences naturelles et la psychologie, le Comité a publié au cours de cette période des livres pour enfants, des biographies, des textes philosophiques, des traductions d'Aristote et de Voltaire par exemple, et des livres sur l'éducation des enfants. Pour les années 1934-1950, on recense trente-cinq titres portant sur la philosophie, la pédagogie, la psychologie et la sociologie, trente-six sur l'histoire, trente-trois sur la littérature arabe, treize traductions et trente-trois éditions de textes classiques. Le comité a par ailleurs publié sous forme de collection des ouvrages à l'adresse des professeurs portant sur la pédagogie et l'instruction en Egypte, des *Résumés de science moderne* qui présentaient diverses disciplines comme la philosophie, la géographie, la critique littéraire ou l'archéologie, ainsi qu'une série sur *La Pensée moderne* offrant des traductions d'auteurs tels que Bertrand Russell (1872-1970), Aldous Huxley (1894-1963) et Mark Twain (1835-1910). Le Comité fonda en 1939 la revue hebdomadaire *Al-Thaqâfa* (la culture), qui portait sur la littérature, les sciences et les arts. Aḥmad Amîn en était le directeur et Zakî Najîb Maḥmûd le rédacteur. La volonté du Comité d'offrir au plus large public un accès à la littérature s'est par exemple manifestée par l'impression en caractères larges et vocalisés d'*Al-Ayyâm* (Le Livre des jours) de Ṭaha Ḥusayn[2]. Il publia en 1927 *Fî al-adab al-jâhilî* (La Littérature anté-islamique) du même auteur.[3] Le Comité a par ailleurs apporté son soutien à la création littéraire en publiant de jeunes auteurs et en assurant la première édition et le lancement d'un ouvrage.

Au travers du parcours et des publications de Aḥmad Amîn se dessine la figure de l'intellectuel, dans son rôle d'intermédiaire ou de médiateur, alliant l'autorité du savoir, fondé sur une culture encyclopédique, au talent de la communication et de la vulgarisation. Ses travaux universitaires ont participé au renouveau des études islamiques et à la réactualisation de la culture et de la littérature classique. Il soutenait la valeur de cet héritage, porteur d'identité, qu'il fallait ranimer et ramener à la lumière grâce aux nouvelles méthodes de recherche pour s'y ressourcer. Cette démarche, qui se trouvait au fondement de la renaissance culturelle, peut caractériser l'œuvre des intellectuels de la période de l'entre-deux-guerres. Appartenant à la première génération de professeurs égyptiens de l'université du Caire, il devait défendre une nouvelle conception du savoir et de son élaboration. Son statut d'universitaire lui a sans doute fourni l'appui nécessaire pour exercer ailleurs une sorte de magistère. Cette autorité morale et culturelle apparaît ainsi dans les nombreux articles qu'il a signés dans la presse littéraire.[4] Abordant des sujets variés et élaborant un projet de société, il incitait à adopter la perspective de la réforme dans l'approche des divers problèmes auxquels se trouvait confrontée l'Egypte. Les publications du Comité pour la production littéraire, la

---

[1] CROSE, Kenneth L., *Ahmad Amîn and Lajnat al-Ta'lîf wa al-Tarjamah wa al-Nashr. A Study of their Contribution to the Twentieth Century Renaissance of Egypt*, Michigan USA, University Microfilms International Ann Arbor, 1985, p. 281.

[2] Il s'agit de la quatrième édition, en 1936. La première édition date de 1929.

[3] Cet ouvrage se présente comme la « révision » de *Fî al-shi`r al-jâhilî* (La Poésie anté-islamique), paru en 1926. Ṭaha Ḥusayn y mettait en cause l'authenticité de la poésie anté-islamique, utilisée notamment pour interpréter les termes du Coran et considérait comme un mythe le récit coranique de la construction de la *Ka`ba* par Abraham et Ismâ`îl. Cet ouvrage fit scandale. Dans *Fî al-adab al-jâhilî*, il reprenait la première version en supprimant toutefois la référence à Abraham.

[4] Ses articles ont été réunis en un recueil intitulé *Fayḍ al-khâṭir* (le foisonnement de la pensée), dont la première édition compte dix volumes publiés par la Lajnat al-ta'lîf wa-l-tarjama wa-l-nashr, de 1938 à 1956.

traduction et l'édition témoignent de son activité en faveur de la diffusion de l'instruction et de la vulgarisation des sciences. Cette orientation se retrouve également dans les actions qu'il a menées à la tête du Département culturel de la Ligue arabe de 1947 à 1953. De même, en 1945, en tant que directeur du Département culturel du ministère de l'Instruction, il conçut avec le Comité le projet d'une université populaire, la Fondation pour la culture populaire (Mu'assasat al-thaqâfa al-sha`biyya) consacrée à l'enseignement des adultes[1]. Aḥmad Amîn concevait la réforme d'abord en terme de culture et il se donnait une mission et une responsabilité d'éducateur. La diffusion de l'instruction, comme instrument de progrès social, devait permettre de réduire le décalage culturel qui le préoccupait.

[1] En 1951, cette fondation comptait 15 700 adultes inscrits. Voir CROSE, Kenneth, *op. cit.*, p. 94.

Chapitre II

Histoire de la discipline du folklore : savoir du peuple ou savoir sur le peuple

Le folklore est une discipline qui, sous différentes dénominations - *Volkskunde*, folklore, ethnographie -, s'est constituée en Europe à partir de la fin du XVIIIe siècle, pour se consacrer à la culture et aux traditions dites populaires dans les sociétés européennes. Il vise la collecte et l'étude des croyances, usages et savoirs immémoriaux, transmis de génération en génération, qui seraient le fait du peuple par opposition à la culture des élites. Ainsi défini, le domaine couvert par cette discipline est immense : il comprend la littérature ou tradition orale, avec les contes, les chansons, les légendes, les épopées, les proverbes, etc. Il porte sur les danses, la musique, les jeux, les costumes. Le folklore s'intéresse aussi « *aux pratiques non codifiées, aux savoirs non formalisés, aux normes, aux valeurs et aux fins non explicitées, mais courantes* »[1], aux multiples usages qui régulent les rapports sociaux, aux savoirs communs, techniques et « empiriques » - tels les soins du corps, les soins médicaux, les préparations culinaires -, aux savoir-faire des métiers et à leur outillage, à l'habitat et à l'équipement domestique. Il examine les rites et les coutumes qui se déploient en marge des célébrations religieuses, qui ponctuent le cycle de la vie d'un individu et celui des saisons, pour considérer également les croyances et les pratiques jugées superstitieuses.

1 Culture savante et culture populaire :

La discipline du folklore, telle qu'elle s'est historiquement constituée en Europe, se fonde sur la diversité culturelle observée à l'intérieur d'une même société, où une culture « savante », « dominante », « officielle » ou « centrale » se distingue d'une culture « populaire ».[2] L'écriture et la place qu'elle occupe dans la fixation des usages et dans la transmission des croyances, des savoirs et des valeurs jouent un rôle fondamental dans cette distinction. C'est ainsi que « *des traditions à proprement parler « populaires » peuvent naître, prospérer et évoluer, parce que là seulement le « peuple » des sociétés humaines se divise en strates sociales distinctes. Là seulement des systèmes d'usages, de croyances et de savoirs peuvent se différencier et donner matière à des traditions élitaires ou à des traditions populaires, à des traditions savantes ou à des traditions courantes. Car là seulement des milieux spécialisés peuvent provoquer cette dualité, comme les castes de brahmanes en Inde ou le milieu des mandarins dans la Chine impériale, qui rejettent du côté de la tradition populaire ce qu'elles n'intègrent pas dans leur tradition élitaire* ».[3]

Selon Claude Lévi-Strauss, une société donnée se trouve confrontée à la diversité culturelle de trois manières possibles : au travers des sociétés qui lui sont contemporaines mais géographiquement éloignées, de celles qui, situées dans le même espace, l'ont précédée dans le temps et enfin celles qui ont existé dans un temps antérieur et un espace différent.[4] Nicole Belmont propose d'introduire une quatrième forme de diversité ou « *discontinuité* » culturelle, celle qui apparaît, à l'intérieur d'une société, entre deux cultures coexistant dans le

[1] CUISENIER, Jean, *La Tradition populaire*, Paris, PUF, Que sais-je ? n° 1 740, 1995, p. 84.
[2] D'autres sociétés formeraient des ensembles culturels homogènes et où chacun participe à la même culture. Voir CUISENIER, Jean, *La Tradition populaire*, *op. cit.*, pp. 20-40.
[3] *Ibid.*, p. 20.
[4] LEVI-STRAUSS, Claude, *Race et histoire*, Paris, Denoël, 1987 (1re éd. Unesco, 1952), p. 27

même espace et le même temps, « *bien que l'une postule l'archaïsme et même l'anachronisme de l'autre. Le folklore comme discipline est né de cette façon, c'est-à-dire d'une projection dans l'histoire, et même dans la préhistoire, d'une culture contemporaine jusque-là inacceptable sur le plan de la raison ou de l'orthodoxie religieuse. Il y a en effet folklore dès qu'un groupe social - quelle que soit sa taille - ne partage pas entièrement la culture dominante (qu'il ne veuille ou ne puisse le faire) et sécrète une autre culture qu'on qualifiera, selon le cas, de culture marginale, de contre-culture, de sub-culture, et dont la fonction est d'affirmer l'identité du groupe en tant que tel* ».[1]

Des superstitions au folklore : « *collectionner* » et « *réduire* »

C'est en tant que superstitions que des croyances et des pratiques populaires furent repérées et recueillies avant la naissance de la discipline du folklore, pour être critiquées par les hommes de religion, les hommes de lettres et des Lumières. Elles « *ne se signalent pas seulement par leur pérennité mais par leur résistance à un ordre de choses que l'on voudrait imposer* ».[2] Jugées « *inacceptables ou répréhensibles* », ces croyances étranges et absurdes, ces coutumes insensées, qui paraissaient à la fois comme des déviances du point de vue religieux et comme des erreurs du point de vue de la raison, motivaient une attitude « *hostile et réformatrice* ».[3] Les faits décrits étaient d'abord condamnés et abordés dans la perspective de leur éradication. Il en est ainsi des traités ou index des superstitions, « *répertoires à l'ambition pédagogique, redresseurs de tort ou d'erreurs* »[4] ou encore des topographies médicales, dans lesquelles les médecins examinaient le rôle que jouait le cadre de vie dans la pathologie des familles qu'ils visitaient pour dénoncer les usages superstitieux et le recours aux charlatans. Ces inventaires et ces enquêtes formaient un préalable à la lutte contre les superstitions : il fallait « *observer pour former* ».[5] Le projet de « *collectionner* » et de « *réduire* » se manifeste par exemple au travers du *Questionnaire relatif aux patois et mœurs des gens de la campagne* (1792) de l'abbé Grégoire, qui publie à la suite un *Rapport sur la nécessité d'anéantir les patois*.[6] Une « *curiosité à visées d'encadrement* »[7] apparaît aussi au travers des statistiques départementales qui incluent des descriptions sur les mœurs et les coutumes.[8]

---

[1] BELMONT, Nicole, *Paroles païennes : mythe et folklore des frères Grimm à Pierre Saintyves*, Imago, Paris, 1986, p. 160.

[2] MAGET, Marcel, « Ethnographie européenne », *in* POIRIER, Jean, dir., *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, 1968, pp. 1 265.

[3] *Ibid.*, p. 1 276.

[4] OZOUF, Mona, « L'invention de l'ethnographie française : le questionnaire de l'Académie celtique », *Annales E.S.C.*, 36e année, n° 2, mars-avril 1981, p. 219.

[5] *Ibid.*, note 38, p. 229.

[6] CERTEAU, Michel de, en collaboration avec JULIA, Dominique et REVEL, Jacques, « La Beauté du mort », *La culture au pluriel*, Paris, Seuil, 3e édition 1993 (1re édition 1974), p. 50. Voir aussi des mêmes auteurs, *Une politique de la langue : la Révolution française et les patois, l'enquête de Grégoire*, Paris, Gallimard, 1975, 317 p.

[7] CUISENIER, Jean et SEGALEN, Martine, *Ethnologie de la France*, Que sais-je n° 2 307, Paris, PUF, 1993 (2e éd.), p. 6.

[8] Voir par exemple BOURGUET, Marie-Noëlle, « Des préfets aux champs. Une ethnographie administrative de la France en 1800 », in RUPP-EISENREICH, Britta, éd., *Histoires de l'Anthropologie XVIe-XIXe siècles*, Paris, Klincksiock, 1984, pp. 259-272.

Peuple et traditions populaires :

La notion de peuple demeure ambiguë. Elle peut se rapporter au peuplement d'un territoire, à une nation, à une ethnie pour aussi bien désigner, à l'intérieur des hiérarchies sociales, le commun par rapport à l'élite, les classes inférieures par rapport aux classes supérieures, les masses incultes par rapport aux lettrés, les paysans par rapport aux citadins ou encore les gouvernés par rapport aux gouvernants. La référence au peuple s'est construite de manières différentes selon les pays d'Europe. En Allemagne, en Europe du Nord, en Europe centrale et dans les Balkans, elle renvoie à l'appartenance nationale voire à « l'ethnicité ». La notion de tradition populaire est celle « *d'un peuple original sinon originaire* »[1]. Selon Jean Cuisenier, cette construction est prédominante dans les pays européens « périphériques », par rapport au foyer de « civilisation » que représentaient la France, la Grande-Bretagne et l'Italie, et qui devaient mobiliser la société toute entière autour des symboles de l'identité nationale.[2] La référence au peuple s'établit par ailleurs selon un critère sociologique. Les traditions étudiées sont celles des populations rurales, des classes ou couches populaires ou du commun du peuple. Une telle conception se retrouve en France, en Italie, en Angleterre, en Belgique et en Hollande. En France, les traditions populaires ont été largement identifiées à celles des paysans.

La notion de tradition populaire n'est pas sans soulever de nombreux problèmes de définition, tant dans la délimitation des faits traditionnels[3] que dans celle qui permettrait de circonscrire un fonds culturel populaire homogène et autonome[4]. Les critères les plus fréquemment employés pour définir la culture populaire concernent son mode de transmission par tradition immémoriale, anonyme, orale et non scolaire. Cependant, une large part de la culture est inculquée oralement ou par l'exemple, et ce dans toutes les couches de la société. Aussi ces critères n'apparaissent pas caractériser exclusivement la culture populaire. Elle ne constitue pas en outre un « *monde culturel entièrement distinct* ».[5] Il se trouve des emprunts de part et d'autre, entre la culture savante et la culture populaire. Des danses, des chansons, des costumes, des meubles dits populaires s'inspirent de modèles savants de même qu'il existe des versions savantes des contes de tradition orale. Les arts et traditions populaires se définissent bien souvent comme tels dans leurs rapports aux traditions et aux arts savants.

Dans un article intitulé « La beauté du mort », Michel de Certeau, Dominique Julia et Jacques Revel insistent sur le rapport répressif qu'entretient la culture savante avec la culture populaire : « *La « culture populaire » suppose une opération qui ne s'avoue pas. Il a fallu qu'elle fût censurée pour être étudiée.* »[6] Ils constatent ainsi que la naissance des études consacrées à la littérature de colportage est liée à « *la censure sociale de leur objet* » et à la répression politique qui visait à éliminer les livres jugés subversifs et immoraux, pour les réserver aux lettrés et aux amateurs.[7] L'intérêt des collectionneurs témoignerait du fait que le domaine populaire cesse d'être un monde inquiétant : cette culture paraît d'autant plus

---

[1] CUISENIER, Jean, *La Tradition populaire*, *op. cit.*, p. 13.
[2] *Ibid.*, pp. 13-14.
[3] Voir notamment LENCLUD, G., « La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie », *Terrain*, n° 9, octobre 1987, pp. 110-123 et ci-dessous La notion de tradition et « *L'illusion archaïque* ».
[4] Voir la discussion de MAGET, M., *op. cit.*, pp. 1 246-1 338.
[5] *Ibid.*, p. 1 287.
[6] CERTEAU, Michel de, en collaboration avec JULIA, Dominique et REVEL, Jacques, *op. cit.*, p. 45.
[7] NISARD, Charles, *Histoire des livres populaires et de la littérature de colportage*, 1854.

curieuse qu'elle est devenue inoffensive. Les études folkloriques l'intégreraient alors comme un patrimoine en un « *musée désormais rassurant* »[1]. Les auteurs de cet article se demandent « *d'où* » parlent les historiens de la culture populaire dans la mesure où les critères employés pour la définir renseignent moins sur son contenu que sur le regard qui est porté sur celle-ci. C'est ainsi, par exemple, qu'en dernier ressort « *la chanson folklorique tire son caractère distinctif du halo populaire qui la recouvre à nos yeux* ».[2]

2 L'originel et le primitif : naissance d'un intérêt pour la littérature populaire

La naissance de la réflexion folklorique en Europe est liée au mouvement préromantique, qui apparaît au milieu XVIIIe siècle, en réaction contre l'esprit des Lumières. Ce mouvement témoigne d'un goût nouveau pour les âges barbares, le primitif et le populaire. La littérature populaire, perçue comme une création poétique spontanée relevant de la nature et non des règles de l'art, ouvrait de nouveaux horizons littéraires et artistiques. Elle apparaissait comme une source d'inspiration et de création pour restaurer ou édifier une tradition littéraire nationale, s'opposant au modèle dominant de l'Antiquité gréco-romaine et de la littérature française classique. Cette période est marquée par la promotion des antiquités nationales - locales, ethniques ou médiévales - par rapport à l'universalité que représentait l'Antiquité classique.[3] Des hommes de lettres s'attachèrent alors à recueillir des chansons, des contes, des légendes, des dictons et proverbes. La littérature populaire et la tradition orale, par leur valorisation esthétique, se trouvent ainsi à l'origine de la discipline du folklore et demeurent des sujets de recherche privilégiés. C'est à l'étude et à la collecte de celles-ci que se sont d'abord consacrés « *les premiers « antiquaires », les premiers « inventeurs » de la tradition populaire, de Mac Pherson à Herder, et leurs successeurs directs, les « traditionnistes » et les « folkloristes* ».[4] Les contes semblaient « *appartenir à un passé sans limites* »[5] et on allait y chercher les fragments d'une ancienne mythologie. Le chant ouvrait à la poésie : « *le « peuple » et le « populaire »* [ont] *accédé à une définition culturelle dans et par la chanson qui fait entendre un écart. C'est à cette occasion que l'on a reconnu l'existence d'une poétique différente, vivante dans un monde social énigmatiquement créateur* ».[6]

Une relation s'établit entre l'originel, l'authentique et le populaire. Dans la recherche du primitif et de l'original, le « *bon peuple* » se substitue au « *bon sauvage* ».[7] L'origine des traditions populaires est renvoyée dans un passé lointain : « *Cet éloignement dans le temps s'accompagne d'une idéologie nationaliste : chaque pays veut se donner une antiquité qui lui soit propre et qui puisse constituer le fondement d'une revendication d'identité.* »[8] La recherche des origines forme une incitation puissante et légitime l'intérêt pour des traditions et des croyances, jusqu'alors jugées pour la plupart superstitieuses et irrationnelles, et qui se

---

[1] CERTEAU, Michel de, en collaboration avec JULIA, Dominique et REVEL, Jacques, *op. cit.*, p. 53.
[2] *Ibid.*, p. 58.
[3] Krzysztof Pomian dans « Musée, nation, musée national », *Le Débat*, n° 65, mai-août 1991, pp. 166-175, montre au travers de l'institution des musées nationaux en Europe cette opposition entre l'universel et le national.
[4] CUISENIER, Jean, *La Tradition populaire*, *op. cit.*, p. 41.
[5] FABRE, Daniel, « Proverbes, contes et chansons », *in* NORA, Pierre, dir., *Les Lieux de mémoire*, tome 3, Paris, Quarto Gallimard, 1997, p. 3 570.
[6] *Ibid.*
[7] La substitution « *du bon peuple au bon sauvage* » est une expression de COCCHIARA, G., *Storia del folklore in Europa*, Turin, Boringhieri, 1952, cité par BELMONT, Nicole, « Folklore », *Encyclopaedia Universalis*, tome IX, Paris, Editions de l'*Encyclopaedia Universalis*, 1995, p. 602.
[8] *Ibid.*, p. 602.

trouvent ainsi « *hissées au rang de vestiges d'une antiquité nationale* »[1]. Les traditions, et notamment la tradition orale, apparaissent alors faire partie intégrante de l'histoire des nations, dont elles fondent le caractère original et l'identité culturelle. « *La tradition populaire offre* (...) *une matière de choix à la quête passionnée des origines chaque fois que les communautés nationales travaillent à s'identifier pour mieux s'affirmer* ».[2] Parce qu'elles semblent immémoriales, les traditions renvoient à l'origine et donc à l'éternel. Les coutumes séculaires partagées par tout un peuple affirment et légitiment la cohésion de la communauté nationale, la spécificité de l'identité collective, sa continuité historique et permettent également de circonscrire un territoire.

Le faux d'Ossian :

En 1760, James Mac Pherson (1736-1796) publia des fragments de poésie épique, *Fragments of Ancient Poetry collected in the Highlands of Scotland and Translated from Gaelic or Erse Language*, attribués à un barde de l'époque médiévale dénommé Ossian et censés provenir de la tradition orale et d'anciens manuscrits datant du XIIe au XVIe siècles. Poursuivant ses recherches, il édita deux épopées, *Fingal* en 1761 et *Temora* et 1763. On vit dans ces poèmes de véritable épopées nationales, comparables à celle de Homère. Ces recueils connurent en Europe un succès considérable, et cela même quand il fut montré qu'il s'agissait de faux. James Mac Pherson avait en effet forgé ses recueils à l'aide de passages empruntés aussi bien à l'ancienne poésie gaélique qu'à Homère, à la Bible ou à la mythologie scandinave. Le faux d'Ossian révéla un goût nouveau pour la poésie populaire, l'expression d'une sensibilité nouvelle qui en appréciait la spontanéité, la simplicité et le caractère « naturel » dénué d'artifice. Ossian compte, avec *Les souffrances du jeune Werther* de Goethe (1774)[3], parmi les livres qui nourrirent le romantisme européen. Il suscita en Europe le désir de retrouver une poésie ancienne et nationale et de recueillir les coutumes et les croyances populaires.

Les nombreux faux ou documents arrangés qui jalonnent l'histoire du folklore, qui s'intéresse pourtant à une expression populaire authentique, peuvent s'expliquer par les rapports esthétiques qui relient le romantisme à l'émergence de cette discipline, et qui conduisent à rechercher « *les créations d'un peuple à demi observé, à demi fabriqué* ».[4] « (...) *L'intérêt pour le folklore est le fait des lettrés et des savants qui travaillent à leur usage et à l'intention de ceux qui partagent leur propre culture : il est évident qu'ils voient et qu'ils proposent un objet susceptible de leur convenir.* »[5] Il s'agit de s'approprier un objet culturel parce qu'à un moment précis il répond à de nouveaux besoins esthétiques, mais aussi à une nouvelle curiosité scientifique. Les folkloristes du XIXe siècle retrouvaient sans doute dans les traditions populaires une « *certaine expression du refoulé de leur propre culture* » : « *Contrairement à la littérature et à l'art savant dont le contenu, même subversif, est neutralisé par le fait qu'il s'agit de productions esthétiques, les traditions populaires sont prises dans la trame de l'expérience vécue quotidienne. Leur contenu ne peut être neutralisé qu'en les transformant en objets esthétiques et scientifiques* (...). »[6]

---

[1] BELMONT, Nicole, « Folklore », *op. cit.*, p. 601.
[2] CUISENIER, Jean, *La Tradition populaire*, *op. cit.*, pp. 14-15.
[3] Werther lit d'ailleurs des chants d'Ossian à Charlotte.
[4] BELMONT, Nicole, *Paroles païennes : mythe et folklore des frères Grimm à Pierre Saintyves*, *op. cit.*, p. 163.
[5] *Ibid.*, p. 163.
[6] *Ibid.*, p. 164.

Le génie du peuple :

L'écrivain allemand Johann Gottfried Herder (1744-1803) introduisit et théorisa la notion d'esprit ou de génie du peuple (*Volksgeist*) en 1774 dans *Une autre philosophie de l'histoire*.[1] Il donnait aux traditions et à la littérature populaires une place essentielle car elles formaient selon lui la source de la culture originale de chaque nation. La poésie, comme langage originaire et authentique, véhicule l'âme du peuple et exprime son génie. La publication en 1778 des *Volklieder* (*Stimmen der Völker in Liedern* - La voix des peuples dans la chansons), un recueil de chants populaires allemands, fit de lui le précurseur des études folkloriques en Allemagne. Selon lui, ces chants sont issus de l'âme populaire (*Volksseele*) qui forme la source de la poésie populaire ou poésie naturelle, qu'il oppose à la poésie savante. Le but poursuivi était esthétique : il s'agissait de renouveler la poésie et de trouver une tournure d'esprit nationale.

***Volkskunde*, folklore et ethnographie :**

Datant de 1806, le mot allemand *Volkskunde* est la première expression construite pour désigner la discipline, *Kunde*, qui étudie le peuple, *Volk*, au sens d'entité nationale ou ethnique. Il apparaît dans *Le Cor merveilleux de l'enfant* (*Des Knaben Wunderhorn*), un recueil de chants populaires allemands (*Volkslieder*) - chants de soldats et chorals luthériens - publié par Achim von Arnim (1781-1831) et Clemens Brentano entre 1806 et 1808, et qui constitua une source d'inspiration pour les poètes et les musiciens.[2] Ce terme est utilisé dans les pays de langue allemande. Le terme de folklore fut proposé par l'Anglais William J. Thoms en 1846, pour remplacer les expressions « *antiquitates vulgares* » et « *popular antiquities* » utilisées jusqu'alors en Angleterre et désigner le « savoir du peuple » ou « savoir populaire » (*the lore of the people*), savoir que constituent « *les croyances traditionnelles, les légendes et les coutumes répandues parmi le commun du peuple, les usages et les coutumes, les observances, les superstitions, les ballades et les proverbes* ».[3] On relève l'ambiguïté de ce terme qui désigne simultanément le savoir que détient le peuple et l'étude de ce savoir.[4] Le terme de folklore fut adopté par la plupart des pays dont la langue scientifique n'est pas l'allemand. A la différence de la *Volkskunde*, le folklore définit le peuple comme classe sociale. Il s'intéresse principalement à la littérature populaire alors que la *Volkskunde* prend en compte tous les aspects de la culture, y compris la culture matérielle et la technologie. Le terme d'ethnographie, apparu à la fin du XVIIIe siècle, se vulgarisa dans les années 1820, et correspondait à l'emploi actuel du mot ethnologie. Il fut également utilisé en Europe du Nord et en Europe centrale pour désigner la culture matérielle par opposition au folklore, lié à la littérature et à la tradition orale. D'autres folkloristes réservaient le terme ethnographie à l'étude des sociétés dites primitives, tandis que la discipline du folklore se consacrait à la culture ou à la mentalité populaire des nations européennes.[5]

---

[1] J. Herder est l'auteur d'essais sur la littérature, la philosophie de l'histoire et de l'art, notamment *Sur la nouvelle littérature allemande* (1767-1768) et *L'Art et le genre allemand*, avec Goethe et J. Moser (1773).

[2] Sur la composition et la réception de ce recueil, voir BIZET, J. A., *La Poésie populaire en Allemagne, suivi d'un choix de Volkslieder*, Paris, Aubier, 1959.

[3] CUISENIER, Jean, « Art populaire », *Encyclopaedia universalis*, tome XVIII, Paris, Editions de l'*Encyclopaedia universalis*, 1995, p. 717.

[4] CUISENIER, Jean et SEGALEN, Martine, *op. cit.*, p. 8.

[5] Il existe de nombreuses définitions du folklore. Le *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend* publié par G. Foster en 1949 en recense vingt et une. Voir par exemple DIAS, J., « The Quintessence of the Problem : Nomenclature and suject matter of folklore », *Actes du Congrès international d'Ethnologie régionale. Arnhem 1955*, Rijksmuseum voor Volkskunde, Arnhem, 1956, pp. 1-14.

Les frères Grimm et la collecte des contes :

Les travaux de Jacob (1785-1865) et Wilhelm (1786-1859) Grimm tiennent une place importante dans la naissance de la discipline du folklore.[1] Les publications des *Contes des enfants et du foyer* (*Kinder-und Hausmärchen*) entre 1812 et 1815 et du recueil de légendes *Deutsche Sagen* en 1816 et 1818 eurent un grand retentissement en Europe et initièrent un vaste mouvement de collecte.[2] Toute production traditionnelle revêt, selon eux, un caractère national. La poésie populaire des *Lieder*, des épopées et des mythes leur apparaît comme une poésie naturelle (*Naturpoesie*) et une création collective, qui révèle l'âme et le génie créateur du peuple. Ils considèrent également les contes comme des sources historiques, vestiges des croyances et de la mythologie des peuples germaniques : « *L'image d'une continuité ininterrompue transmise par les chaînes de la tradition orale - depuis l'obscure préhistoire jusqu'aux traditions orales populaires du présent - se condensa dans l'exigence méthodologique du recueil des témoignages populaires de pensées et de croyances sous la forme de récits et de formules, notamment du conte de fée, afin d'atteindre, au cœur de l'histoire de sa propre nation, à ces couches temporelles profondes d'avant l'écriture, celle d'une mythologie originaire.* »[3]

En Europe, la collecte systématique de la littérature populaire fut postérieure à la publications des contes des frères Grimm. Elle s'organisa notamment grâce à la constitution de réseaux de collecteurs amateurs dont les recherches étaient guidées et rassemblées par des sociétés savantes nationales et locales. La Société de littérature finnoise publia les travaux d'Elias Lönnrot (1802-1884) sur la poésie populaire. Considérant les poèmes qu'il avait recueillis comme les fragments d'un ensemble plus vaste, il arrangea les documents collectés en un poème unique, divisé en chants sur le modèle des épopées d'Homère. Publié en 1835, le *Kalevala*, *vieilles chansons caréliennes des temps antiques du peuple finnois*, apparut comme l'épopée nationale finlandaise.[4] En Russie, Alexandre Afanassiev fut chargé en 1852 par la Société russe de Géographie de centraliser les recherches sur les contes populaires, qu'il publia de 1855 à 1863.[5] Des collectes furent entreprises par Peter Asbjörnsen en Norvège dans les années 1840, et par Svend Grundtvig au Danemark, qui les édita à partir de 1853. Alecsandri publiait en 1855 la *Mioritsa*, ballade roumaine qui devint une œuvre emblématique de la condition du peuple roumain.[6] On peut également citer les travaux de Guiseppe Pitrè, fondateur des études folkloriques en Italie et qui collecta des contes de Sicile. A la même époque, la mythologie, les légendes et les contes hongrois firent l'objet de nombreuses études. La création en 1889 de la Société hongroise d'Ethnologie marque la naissance de l'école

---

[1] Les recherches des frères Grimm portèrent également sur la philologie et ils sont considérés comme les fondateurs de la germanistique. C'est par le biais de la philologie qu'en Allemagne les études folkloriques s'établirent à l'Université.

[2] L'invention du terme de folklore se rattache à un article consacré à la seconde édition de la *Deutsche Sagen* et qui appelait à collecter les contes de façon systématique dans les îles britanniques. BRÜCKNER, Wolfgang, « Histoire de la *Volkskunde*. Tentative d'une approche à l'usage des Français » *in* CHIVA, Isac et JEGGLE, Utz, éd., *Ethnologies en miroir, la France et les pays de langues allemandes*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1987, p. 227.

[3] *Ibid.*, p. 227.

[4] Le jour de parution de la première édition de *Kalevala* devint la date de la fête nationale en Finlande. Sur le *Kalevala*, voir THIESSE, Anne-Marie, *La Création des identités nationales. Europe XVIIIe-XXe siècle*, collection L'univers historique, Paris, Editions du Seuil, 1999, pp. 112-115, et CUISENIER, Jean, *La Tradition populaire*, *op. cit.*, pp. 42-44.

[5] AFANASSIEV, A., *Les Contes populaires russes*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1988.

[6] Voir CUISENIER, Jean, *La Tradition populaire*, *op. cit.*, pp. 38-40.

folklorique hongroise, qu'illustrent les riches travaux de collecte et de méthodologie de Béla Vikár (1850-1945) et des musiciens Zoltán Kodály (1882-1967) et Béla Bartók (1881-1945).

Les premières recherches entreprises sur les contes et les récits ont été dominées par « *le mythe de l'origine perdue* ».[1] Il fallait retrouver parmi les multiples versions des contes et des épopées le texte primitif, vrai et originel.[2] Alors que les frères Grimm recherchaient la forme originelle et primitive (*Ur*) de la poésie nationale germanique, ils s'aperçurent au travers des variantes des récits qu'ils étudiaient qu'ils appartenaient à un ensemble beaucoup plus vaste. Ils établirent un rapport entre les similitudes qu'ils relevaient dans les contes européens et la parenté des langues indo-européennes, mise en évidence en 1788 par William Jones. L'idée de la commune origine indo-européenne des contes de tradition orale fut développée et précisée par le philologue allemand Max Müller (1823-1900). Traducteur des *Veda*, textes sacrés des hindous rédigés en sanskrit, ceux-ci lui apparaissaient comme la mythologie des peuples indo-européens. Les mythes qu'ils emportèrent dans leurs migrations se seraient dégradés pour devenir des contes. La tradition orale apparaissait ainsi comme une « relique » de l'ancienne mythologie. Les images ainsi véhiculées de cette mythologie, devenues incompréhensibles avec le temps, auraient suscité dans les contes et les légendes des explications irrationnelles, ce qui expliquerait les éléments étranges et absurdes que l'on y trouve.[3] Cette théorie fut par la suite remplacée par la théorie indianiste, qui faisait également provenir les contes européens de l'Inde mais à une époque beaucoup plus récente, aux alentours du Xe siècle, par l'intermédiaire notamment des traductions arabes des contes indiens.

Le travail considérable de collecte entrepris en Europe et la masse des documents accumulés et compilés posaient le problème de la classification des éléments recueillis. Concernant les contes, le Finnois Antti Aarne proposa en 1910 la notion de conte type défini par un schéma narratif, soit une succession d'épisodes ou d'actions, et une organisation de motifs. Le recensement des contes types rattachés à un maître sujet fut initialement mené à partir des collections scandinaves et germaniques pour être élargi à l'ensemble de l'Europe puis à l'Inde. Les travaux d'Aarne complétés par Thompson aboutirent à la classification internationale Aarne-Thompson qui comprend aujourd'hui 2 340 types répartis en quatre catégories : les contes d'animaux, les contes merveilleux, les contes facétieux et les contes à formules. Ce catalogue propose à partir d'une version de référence l'indexation des épisodes, des motifs et des variantes d'un conte type.[4] Cette typologie a permis le classement et l'établissement de catalogues nationaux et la comparaison des variantes.[5] Le folkloriste russe Vladimir Propp (1895-1970), en travaillant sur le corpus de contes merveilleux russes collectés par Afanassiev au milieu du XIXe siècle, mit en évidence en 1928 la structure narrative de tels contes organisés autour de trente et une « fonctions » ou actions dont les principales sont le méfait initial, le départ du héros, l'acquisition d'un auxiliaire magique, le combat victorieux et le retour triomphal.[6]

---

[1] CERTEAU, Michel de, en collaboration avec JULIA, Dominique et REVEL, Jacques, *op. cit.*, p. 55.
[2] Selon un principe « dégénératif », on considérait que la version la plus complète était la plus ancienne.
[3] Sur l'œuvre de Max Müller, voir BELMONT, Nicole, *Paroles païennes : mythe et folklore des frères Grimm à Pierre Saintyves*, *op. cit.*, 176 p. et THIESSE, Anne-Marie, *op. cit.*, pp. 172-179.
[4] AARNE, THOMPSON, *The Type of the Folk-Tale*, Helsinki, Folklore Fellow Communications, 1928 ; *Motif-Index of Folk Literature*, Helsinki, Folklore Fellow Communications, 1932-1936.
[5] Voir par exemple DELARUE P., TENEZE, M. L., *Le Conte populaire français*, 3 vol., Paris, Maisonneuve et Larose, 1957, 1964 et 1976.
[6] PROPP, Vladimir, *Morphologie du conte*, Paris, Gallimard, 1970.

La formation de la discipline du folklore en France :

La première collecte systématique des traditions populaires fut entreprise en France par l'Académie celtique (1804-1815).[1] Un questionnaire, destiné aux « personnes éclairées » des départements et publié en 1807 dans le premier numéro des *Mémoires de l'Académie*, témoigne de la volonté de mener une recherche originale au moyen d'enquêtes directes. Il forme ainsi le premier guide d'enquête du « terrain » français. Cette curiosité nouvelle se fondait sur la théorie des survivances celtiques. Les coutumes apparaissait comme les restes de la civilisation celte ou gauloise et la mise au jour de telles origines impliquaient « *un détour par l'étude des usages, des langues et des monuments, tous trois théoriquement équivalents, tous trois crédités d'inertie* »[2]. L'entreprise de collecte ne se poursuivit pas au-delà de 1830. En 1815, l'Académie celtique fut remplacée par la Société des Antiquaires, vouée à l'archéologie, et qui élimina peu à peu de ses mémoires ce qui concernait les traditions populaires. De la fin de l'Académie celtique à 1880, les recherches folkloriques en France sont le fait d'un petit nombre d'érudits locaux, curieux des mœurs et des récits populaires de leurs provinces et travaillant de façon isolée. Parmi les grands collecteurs, on peut citer les noms de François-Marie Luzel (1821-1895), « *doyen des conteurs français* », pour les chants, contes et légendes de Basse-Bretagne, Jean-François Bladé pour la Gascogne et Félix Arnaudin dans la Grande Lande.[3] Les grandes collectes systématiques de chants et musiques traditionnelles débutèrent au milieu du XIXe siècle, à la différence de plusieurs pays d'Europe qui avaient déjà constitué des collections de poésie nationale chantée ou non. Auparavant la collecte de chants avait été le fait d'écrivains tels Chateaubriand, George Sand, Mérimée ou Nerval, dont *La Sylphide* (1842) apparaît comme le premier recueil authentique de chansons françaises, ou bien le fruit de versions remaniées voire inventées, avec par exemple le *Chant d'Atlabiscar* du Pays basque (1837) ou en 1839 le *Barzaz - Breiz, chants populaires de la Bretagne* de Hersart de la Villemarqué (1815-1895).[4] En 1852, le ministère de l'Instruction publique lançait une enquête officielle et la première grande collecte sur la poésie populaire, la musique et les chansons traditionnelles. Les réponses furent remises sous forme de manuscrits à la Bibliothèque nationale en 1876 et ne furent jamais publiées. En 1860, Champfleury (1821-1889) éditait des *Chansons populaires des provinces de France*.[5] D'importantes collectes étaient par ailleurs menées en différentes régions.[6]

---

[1] Sur l'Académie celtique, on peut consulter BELMONT, Nicole, « L'Académie celtique », *in Paroles païennes : mythe et folklore des frères Grimm à Pierre Saintyves*, *op. cit.*, pp. 63-93 et OZOUF, Mona, « L'invention de l'ethnographie française : le questionnaire de l'Académie celtique », *Annales E.S.C.*, 36e année, n° 2, mars-avril 1981, pp. 210-227.

[2] OZOUF, Mona, *op. cit.*, p. 214.

[3] TENEZE, M.-L., « Collectes de littérature orale : contes », *in* CUISENIER, Jean, éd., *Hier pour demain, arts, traditions et patrimoine*, Paris, Editions de la Réunion des musées nationaux, 1980, pp. 127-129.

[4] Une seconde édition augmentée parut en 1845. L'authenticité de ce recueil fut particulièrement contestée. Voir par exemple GUIOMAR, J.-Y., « Le Baraz-Breiz », *in* NORA, Pierre, dir., *Les Lieux de mémoire*, tome 3, Paris, Quarto Gallimard, 1997, pp. 3 479-3 514.

[5] Jules Husson dit Champfleury, écrivain et critique d'art, fut le chef de file de l'école réaliste. On compte parmi ses travaux sur l'art populaire : *Histoire de la faïence patriotique sous la Révolution* (1867), *Histoire de l'imagerie populaire* (1869) et une histoire de la caricature publiée entre 1865 et 1880. Le courant d'intérêt pour l'imagerie et l'art populaire dans le dernier quart du XIXe siècle est lié aux préoccupations littéraires et artistiques de l'école réaliste. Elle cherchait notamment dans l'art populaire le renouvellement du langage artistique et souhaitait mettre en valeur les créations de la culture populaire. Voir MONESTIER, A., « Champfleury : le réalisme et l'imagerie populaire », *in* CUISENIER, Jean, éd., *Hier pour demain, arts, traditions et patrimoine*, *op. cit.*, pp. 122-123.

[6] MARCEL-DUBOIS, C., « Les grandes collectes du XIXe siècle sur la musique et les chansons traditionnelles », *in* CUISENIER, Jean, éd., *Hier pour demain, arts, traditions et patrimoine*, *op. cit.*, pp. 142-143.

A partir de 1882, les « dîners de Ma Mère l'Oye » réunirent les principaux animateurs des études folkloriques de la fin du XIXe siècle : Henri Gaidoz, Eugène Rolland (1846-1909), Paul Sébillot (1843-1918).[1] Ceux-ci n'adoptèrent pas sans réticence le terme de folklore. Ils définissaient la culture populaire comme « *un ensemble de traditions transmises oralement en dehors de l'école et des textes imprimés et désignant exclusivement la littérature orale, contes, dictons et proverbes, chansons, sobriquets et blasons populaires* ».[2] Leurs recherches s'élargirent peu à peu aux croyances, aux coutumes et à la vie matérielle et sociale. En 1877, Henri Gaidoz et Eugène Rolland créaient la revue *Mélusine, recueil de mythologie, littérature populaire, traditions et usages* (1877-1912). Eugène Rolland publia d'importants recueils sur les chansons, la faune et la flore.[3] Paul Sébillot fonda en 1886 la Société des traditions populaires et la *Revue des traditions populaires, recueil de mythologie, littérature orale, ethnographie traditionnelle et art populaire* (1886-1918). Cette société et sa revue centralisèrent de nombreux travaux et organisèrent des recherches sur divers thèmes au moyen de questionnaires et d'instructions. Paul Sébillot dirigea également la collection *Littératures populaires de toutes les nations*, qu'il inaugura lui-même par un recueil sur la *Littérature orale de la Haute-Bretagne*. Cette collection publia quarante et un volumes entre 1881 et 1903.[4] Paul Sébillot est l'auteur du *Folklore de France* (1904)[5], qui constitue le premier inventaire systématique des traditions populaires de France et des pays francophones. Il y présente plus de quinze mille faits, chansons, légendes, coutumes, superstitions, formulettes traitant des rapports magiques et symboliques que l'homme entretient avec la nature.

La démarche de ces folkloristes se caractérise essentiellement par un travail de collecte, mené dans un souci d'exhaustivité. Les recherches sur les contes furent presque exclusivement orientées vers la philologie et la comparaison de leurs variantes dans le but d'en restituer la « forme primitive ». Leur important travail de compilation ne comporte que peu de critiques sur les données recueillies.[6] Les collectes de contes par exemple « *occultent assez largement ce va-et-vient entre oral et écrit qui a produit la mémoire française des contes* ».[7] La collecte et l'étude étaient conçues de manière dissociée. Cette distinction apparaît également dans l'ethnologie qui laissait l'observation et la collecte aux amateurs - explorateurs, voyageurs, commerçants, administrateurs - guidés à l'aide de questionnaires et d'instructions tandis que la classification et l'interprétation étaient réservées aux savants. C'est ce que l'on nomma « l'ethnologie de fauteuil » par opposition à l'ethnologie de terrain dont la professionnalisation est plus tardive. De nombreuses compilations ont adopté un principe de classement énumératif externe aux données recueillies, en juxtaposant des éléments considérés isolément de leur contexte, sans en rechercher la cohérence interne. Il en est ainsi par exemple du *Folklore de France* de Sébillot ou des *Natursagen* de Dähnhardt, collection de récits se référant à la nature, contes, fables et légendes, qui regroupe les textes

---

[1] Sur l'œuvre des ces folkloristes, voir par exemple LOUX, F., « Rituels et traditions », *in* CUISENIER, Jean, éd., *Hier pour demain, arts, traditions et patrimoine*, *op. cit.*, pp. 136-137.
[2] CUISENIER, Jean et SEGALEN, Martine, *op. cit.*, p. 8.
[3] ROLLAND, Eugène, *Faune populaire de la France*, Paris, Maisonneuve, 13 vol., 1877-1914, *Flore populaire ou histoire naturelle des plantes*, Paris, E. Rolland, 11 vol., 1896-1912.
[4] C'est dans cette collection que Gaston Maspéro publia *Les contes populaires de l'Egypte ancienne* en 1882.
[5] SEBILLOT, Paul, *Le Folklore de France*, Paris, Guilmoto, 1904, réédité par Imago, Paris, 1983-1986.
[6] Mise à part l'œuvre fondamentale et singulière d'Arnold Van Gennep, les ethnologues contemporains formulent de sévères critiques à l'encontre des travaux des folkloristes, privés de démarche scientifique, de méthodologie, de perspective théorique et d'interprétation. Voir par exemple BELMONT, Nicole, « Le Folklore refoulé ou les séductions de l'archaïsme », *L'Homme*, *Anthropologie : état des lieux*, n° 97-98, Paris, le Livre de poche, 1986, p. 288 et CUISENIER, Jean et SEGALEN, Martine, *op. cit.*, pp. 8, 9 et 15.
[7] FABRE, Daniel, « Proverbes, contes et chansons », *op. cit.*, p. 3 567.

collectés en Europe et les classe d'après les sources dont ils proviennent.[1] La notion de rite de passage, proposée en 1909 par le folkloriste français Arnold Van Gennep (1873-1957), a permis en revanche d'ordonner et de classer les multiples rituels du cycle de la vie et du cycle des saisons selon un principe interne.[2]

3 La fondation des premiers musées ethnographiques :

Parallèlement aux enquêtes portant sur la tradition orale, des collectes visaient à réunir, conserver et exposer des objets de la vie quotidienne, relatifs aux traditions populaires. Les collections et les musées d'ethnographie connurent un important développement en Europe au cours de la seconde moitié du XIXe siècle. Les cabinets de curiosités et de sciences naturelles, formés à partir de la Renaissance, en constituèrent les premiers fonds. Deux types de musées se mirent en place : d'une part, les musées d'ethnographie générale, traitant des civilisations dites primitives d'Amérique indienne, d'Afrique, d'Océanie et d'Asie, et d'autre part, les musées d'ethnographie régionale ou nationale, s'intéressant aux cultures populaires et rurales des sociétés européennes.[3] C'est la Suède qui en conçut le modèle avec la création en 1872 par Arthur Hazelius (1833-1901) du premier musée d'ethnographie nationale : le Nordiska Museet de Stockholm, consacré aux peuples de langue scandinave. Les quelque vingt-trois mille pièces qu'il comprenait étaient présentées dans des reconstitutions de scènes de la vie domestique à l'aide de mannequins costumés. Hazelius fonda également à Skansen en 1891 le premier musée de plein air, en faisant reconstruire à proximité de Stockholm un échantillon de maisons rurales avec leur équipement.[4] En ce qui concerne la muséologie, on peut constater que le « primitif » et le « populaire » ont été exposés parallèlement au même moment.[5] Ils ne furent cependant pas toujours présentés dans les mêmes endroits et ne se trouvaient donc pas soumis au même regard. Si les collections d'ethnographie générale furent souvent rattachées aux musées de sciences naturelles[6], celles d'ethnographie nationale, avec la notion d'art populaire, relevaient plutôt des beaux-arts.[7]

---

[1] DÄHNHARDT, O., *Natursagen*, Leipzig und Berlin, Teubner, 1907-1912. Sur ce recueil, voir CUISENIER, Jean, *La Tradition populaire*, *op. cit.*, p. 88.

[2] VAN GENNEP, Arnold, *Les Rites de passage*, Paris, Nourry, 1909. Van Gennep est également l'auteur du *Manuel de folklore français contemporain*, paru en neuf volumes entre 1937 et 1959. Il a récemment été réédité sous le titre *Le Folklore français*, 3 vol., Paris, Robert Laffont, 1998-1999. Voir aussi le chapitre Le cycle de la vie. Nous renvoyons au très bel article que Daniel Fabre consacre à Arnold Van Gennep, « Le « Manuel de folklore français » d'Arnold Van Gennep », *in* NORA, Pierre, dir., *Les Lieux de mémoire*, tome 3, Paris, Quarto Gallimard, 1997, pp. 3 583-3 614.

[3] Georges-Henri RIVIERE, « Musées et autres collections publiques d'ethnographie », *in* Jean POIRIER, dir., *Ethnologie générale*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1968, pp. 427-493.

[4] La Suède comptait cent trente musées de plein air en 1936. NOËL, M.-F., « Du Musée d'ethnographie du Trocadéro au Musée national des Arts et Traditions populaires », *Muséologie et ethnologie*, Paris, Editions de la Réunion des musées nationaux, 1987, p. 147.

[5] Voir notamment Jean JAMIN, « Les objets ethnographiques sont-ils des choses perdues ? », *in* Jacques Hainard et Roland KAEHR, ed., *Temps perdu temps retrouvé. Voir les choses du passé au présent*, Neuchâtel, Musée d'ethnographie, 1985, pp. 51-74.

[6] Les liens établis entre l'ethnologie, la préhistoire et l'anthropologie physique expliquent que de nombreuses collections ethnographiques furent exposées dans les musées de sciences naturelles. On peut y voir également une manière de « naturaliser » les sociétés exotiques comme le remarque Jean CUISENIER dans « Culture ordinaire et ethnicité », *Ethnologie française*, 25, 1995, pp. 16-34.

[7] C'est, par exemple, le cas de la France où le musée de l'Homme est un département du muséum national d'Histoire naturelle tandis que le musée national des Arts et Traditions populaires relève des musées de France, donc des beaux-arts, dépendants du ministère de la Culture.

En France, le musée d'Ethnographie du Trocadéro ouvrit à Paris en 1878.[1] Il fut doté en 1884 d'une salle d'Europe présentant des objets et des costumes de Grèce, d'Italie, d'Espagne, du Portugal et de Russie et d'une salle de France, essentiellement consacrée à la Bretagne.[2] Dès 1889, le responsable de la salle de France concevait le projet d'un musée d'Ethnographie française, projet qui vit le jour en 1937 avec la création du département puis du musée national des Arts et Traditions populaires. On comptait également à cette date une quarantaine de musées locaux et régionaux[3]. Les principales villes allemandes possédaient, dès la première moitié du XIXe siècle, des cabinets ethnographiques qui furent transformés en musées dans les années 1870, souvent doublés d'un musée de folklore régional.[4] Chaque « pays » avait son musée et l'on recensait en 1936, outre un musée central à Berlin, huit cents musées locaux ou *Heimatmuseen*.[5] En Italie, plusieurs musées d'ethnographie générale et régionale (*musei di storia patria* et *musei civici*) furent fondés au cours de la seconde moitié du XIXe siècle à Rome avec le musée préhistorique et ethnographique en 1874, en Sicile, à Florence, Bologne, Milan et Turin. Le Portugal créait un musée colonial en 1870 puis un musée d'Ethnologie portugaise en 1893.

4 Des superstitions aux survivances :

Les études folkloriques furent largement dominées par une « *hypothèse archaïsante* »[6] et la recherche de survivances, notion qui tint une place centrale dans leur naissance et leur développement. Le concept de survivances, tel qu'il fut introduit en 1871 par l'anthropologue Edward Burnett Tylor (1832-1917), fournit à la discipline du folklore son assise théorique. Fondateur de l'anthropologie britannique, Edward B. Tylor domina avec l'Américain Lewis Morgan (1818-1881) la pensée ethnologique du XIXe siècle. Ils représentent l'école de l'évolutionnisme culturel et social, qui constitua le premier courant de pensée de l'histoire de l'ethnologie et qui se développa principalement en Grande-Bretagne et aux Etats-Unis entre 1850 et 1910. L'évolutionnisme se présente comme une tentative pour ordonner et comprendre la pluralité des cultures, en proposant un schéma d'évolution linéaire et identique pour toute l'humanité. Les différences entre les sociétés sont perçues comme les stades ou les étapes d'un développement unique : « *La civilisation occidentale apparaît comme l'expression la plus avancée de l'évolution des sociétés humaines, et les groupes primitifs comme des « survivances » d'étapes antérieures, dont la classification logique fournira, du même coup, l'ordre d'apparition dans le temps.* »[7] C'est au XVIIIe siècle que se systématisèrent les comparaisons entre les peuples anciens, « sauvages » et modernes et que

[1] Le musée d'Ethnographie du Trocadéro prit en 1937 son nom actuel de musée de l'Homme.

[2] La salle de France comptait trois mille pièces avec les réserves et présentait des dioramas, des reconstitutions d'intérieurs paysans, notamment une salle de ferme un jour de noces, des mannequins vêtus de costumes régionaux et dont les visages avaient été moulés sur nature ou d'après nature, des plans de fermes ainsi que divers objets (serrures, hameçons, cuillères, livres de compte). Dès la fin du XVIIIe siècle, la Bretagne constituait le terrain privilégié des études folkloriques et linguistiques du fait de la prétendue immuabilité de ses traditions.

[3] Ces musées étaient consacrés à l'histoire, l'archéologie et l'ethnographie locales ou régionales. Parmi les plus anciens on peut citer le musée breton de Quimper (1874) et le museon arlaten fondé en Arles en 1896 par Frédéric Mistral (1830-1914) auquel il consacra l'argent de son prix Nobel (1904). Jean CUISENIER et Martine SEGALEN, *op. cit.*, p. 32.

[4] Le Konigliches Museum für Volkerkunde de Berlin fondé en 1868 à partir des collections du département d'ethnologique ouvert dès 1856 au musée des Antiquités, musée ethnographique de Leipzig en 1873, musée d'Anthropologie et d'Ethnographie de Dresde en 1874, Museum für Volkerkunde de Hambourg en 1877, ainsi que le musée royal ethnographique de Munich, et ceux de Francfort, Stuttgart, etc.

[5] NOËL, M.-F., *op. cit.*, p. 147.

[6] BELMONT, Nicole, « Folklore », *op. cit.*, p. 603.

[7] LEVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, Pocket, 1958 et 1974, p. 12.

s'élabora une conception de l'histoire de l'humanité selon un schéma évolutionniste, progressant de la sauvagerie à la civilisation.[1] Les « sauvages » ainsi situés dans une histoire universelle devinrent alors des « primitifs ». Placé dans une perspective historique, le savoir ethnologique devait servir à reconstituer l'évolution des sociétés humaines et en expliquer les différentes étapes par la découverte des lois du progrès déterminant le passage d'un stade à un autre. Ses principaux questionnements portaient sur l'origine de la famille, de la religion, du patriarcat, de la propriété privée, etc. Seuls certains traits étaient retenus à des fins comparatives. On n'envisageait pas l'étude d'une société particulière considérée pour et en elle-même. Dans *Ancient Society, or Researches in the Line of Human Progress from Savagery through Barbarims to Civilization* (1877), Lewis Morgan divisait notamment l'histoire de l'humanité en trois périodes, l'état sauvage, la barbarie et la civilisation, chacune étant déterminée par un stade technique et une forme d'organisation sociale.

Dans *Primitive culture, Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom* (1871), Tylor proposait la première définition du concept scientifique de culture : « *Culture ou civilisation, pris au sens ethnologique le plus étendu, est ce tout complexe qui comprend les connaissances, les croyances, l'art, la morale, le droit, les coutumes et les autres dispositions ou habitudes acquises par l'homme en tant que membre d'une société.* »[2] Voulant concilier les idées d'universalité et d'évolution de la culture, Tylor considérait que les sociétés « primitives » représentaient les formes originelles de la culture de l'humanité, d'après le postulat évolutionniste selon lequel les formes les plus « archaïques » de la vie sociale en étaient les formes élémentaires, et qu'elles en conservaient la simplicité et la pureté primordiales. Il se proposait notamment d'étudier l'évolution de la culture à partir de l'examen des « survivances », c'est-à-dire des coutumes et des croyances qui apparaissaient comme les « *témoignages fossilisés d'anciennes institutions* »[3]. Selon la perspective évolutionniste, des traits sociaux et culturels se conserveraient lors du passage d'un stade de civilisation à un autre et fourniraient ainsi des indications sur le stade antérieur, dans lequel il fallait aller chercher leur signification.[4] Il consacra le second volume de *Primitive culture* à l'étude de l'origine du sentiment religieux et à l'évolution des systèmes religieux, de l'animisme au polythéisme et au monothéisme.

Il proposa de substituer à l'emploi du terme superstition celui de survivance :

« *L'étymologie de ce mot superstition, qui paraît avoir originairement signifié* ce qui persiste des anciens âges*, le rend parfaitement propre à exprimer l'idée de survivance. Mais, aujourd'hui, ce mot implique un reproche, et, quoiqu'il soit à bon droit permis de verser le blâme sur ces débris de civilisations mortes enclavées dans une civilisation vivante,*

---

[1] L'ouvrage de Joseph-François Lafitau (1681-1746), *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps* (1724), l'une des premières descriptions proprement ethnographiques des Indiens d'Amérique du Nord, est également l'un des premiers à systématiser la comparaison entre les sauvages et les Anciens, selon l'idée que l'étude des sociétés « primitives » peut éclairer celle des sociétés anciennes et disparues.

[2] TYLOR, E. B., *Primitive culture*, 1871, p. 1, cité par CUCHE Denys, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, Editions La Découverte, 1996, p. 16.

[3] « Survivance », BONTE, Pierre et IZARD, Michel, dir., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 2e édition, 1992, p. 687.

[4] Edward Tylor voyait par exemple dans les rites de la couvade, par lesquels des hommes, à la naissance de leur enfant, simulent un accouchement et s'alitent comme une parturiente, une survivance de la lutte menée par les hommes pour établir le patriarcat, le matriarcat étant évidemment perçu comme une forme d'organisation sociale plus « primitive » que celle du patriarcat et donc antérieure.

cependant l'employer serait bien dur et même point exact. Pour la science ethnographique, il est absolument indispensable d'introduire un mot, tel que survivance, simplement destiné à désigner le fait historique que ne peut plus maintenant exprimer le mot superstition. »[1]

Le folklore, les légendes, les mythes, les superstitions lui apparaissaient ainsi comme « *les plus précieux conservatoires du passé* ».[2]

Il y avait d'un côté les sociétés dites primitives dans lesquelles on voyait les témoins vivants de l'enfance de l'humanité et de l'autre les traditions et les croyances populaires au travers desquelles persistaient des stades de civilisations antérieures, sinon des formes de pensées prélogiques, et qui constituaient ainsi le versant « primitif » des sociétés dites modernes. Ce rejet dans le passé fondait la valeur de ces faits autrement injustifiables et inexplicables. Il en autorisait la collecte et la conservation mais il leur déniait tout sens ou fonction actuels, puisque ceux-ci s'étaient évanouis avec la disparition du système social dont ils relevaient, ce qui expliquait en même temps leur irrationalité apparente.

Cette approche du folklore comme des survivances ou des archaïsmes conservés d'époques anciennes, dépourvus de significations, ressort des définitions données par les principaux représentants de cette discipline. Les survivances et la perpétuation d'anciennes croyances dominent les travaux de James George Frazer (1854-1941). Cet auteur anglais apparaît comme le vulgarisateur de l'anthropologie à la fin de la période évolutionniste. Son œuvre majeure est la célèbre série du *Rameau d'or* (*The Golden Bough. A Study in Comparative Religion*)[3], en douze volumes, publiés de 1890 à 1915, qu'il présente comme « *le tableau de la pensée de l'homme passant successivement des stades de la magie et de la religion à celui de la science* ». Il adopte une démarche comparatiste en puisant les exemples de cette synthèse dans le folklore européen, la mythologie et l'histoire classique, les récits bibliques et l'ethnographie des sociétés dites primitives. Il aborde les thèmes de la magie, des rites agraires, de l'animisme et du bouc émissaire. Pour le sociologue Henri Hubert (1872-1927), « *le folklore d'un peuple se compose en majeure partie des résidus de son passé, et des reliques de ses prédécesseurs, à divers degrés de dessèchement et de décomposition. Les pratiques et les croyances qu'on relève dans les recueils ne sont souvent que des épaves* ».[4] Paul Sébillot décrit comme un « *paganisme contemporain* » les traditions et les croyances, « *qui se traduisent dans la pratique par des rites, des gestes et des formules, débris de cultes naturaliste ou déformations de religions plus avancées, qui survivent encore chez les peuples civilisés* » et définit le folklore comme l'« *examen des survivances qui, remontant parfois [...] jusqu'aux premiers âges de l'humanité, se sont conservées, plus ou moins altérées, jusque chez les peuples les plus civilisés* ».[5] De même, Giuseppe Pitré évoque « *des restes de rites disparus, de cérémonies oubliées, de pratiques interrompues* », « *la survivance simultanée d'usages disparates, qui équivalent pour nous à des couches géologiques révélatrices des diverses époques.* »[6] Pierre Saintyves voit ainsi dans les contes les vestiges d'anciens rituels.[7]

---

[1] Cité par BELMONT, Nicole, « Folklore », *op. cit.*, p. 603.
[2] Cité par GAILLARD, Gérald, *Dictionnaire des ethnologues et des anthropologues*, Paris, Armand Colin, 1997, p. 32.
[3] FRAZER, J., *Le Rameau d'or*, 4 vol., Paris, Robert Laffont, collection *Bouquins*, 1981-1984.
[4] HUBERT, H., *L'Année sociologique*, 1900-1901, V, p. 219 cité par BELMONT, Nicole, « Le Folklore refoulé ou les séductions de l'archaïsme », *op. cit.*, p. 293.
[5] SEBILLOT, Paul, *Le Paganisme contemporain chez les peuples celto-latins*, 1908, cité par BELMONT, Nicole, « Folklore », *op. cit.*, p. 603.
[6] Cité par BELMONT, Nicole, « Folklore », *op. cit.*, p. 603.
[7] SAINTYVES, Pierre (Emile Nourry), *Les contes de Perrault et les récits parallèles*, 1923.

Pour André Varagnac, le folklore est constitué d'éléments très archaïques, remontant parfois jusqu'au Néolithique.[1]

D'autres auteurs, comme Arnold Van Gennep, vont au contraire insister sur le caractère vivant et contemporain du folklore. Quand bien même les origines anciennes d'une tradition seraient prouvées, encore faudrait-il expliquer les raisons de sa permanence. Aussi pour Arnold Van Gennep, « *les traditions populaires ne se bornent pas à perpétuer hypothétiquement les coutumes du passé, elles règlent actuellement les transactions entre les membres d'une même société, non sans en investir le contenu de sens constamment renouvelés* ».[2] Dans un article sur le Père Noël, Claude Lévi-Strauss estime que « *les explications par survivance sont toujours incomplètes ; car les coutumes ne disparaissent ni ne survivent sans raison. Quand elles subsistent, la cause s'en trouve moins dans la viscosité historique que dans la permanence d'une fonction que l'analyse du présent doit permettre de déceler.* (...) *Nous sommes en présence, avec les rites de Noël, non pas seulement de vestiges historiques, mais de formes de pensée et de conduite qui relèvent des conditions plus générales de la vie en société. Les Saturnales et la célébration médiévale de Noël ne contiennent pas la raison dernière d'un rituel autrement inexplicable et dépourvu de signification ; mais elles fournissent un matériel comparatif utile pour dégager le sens profond d'institutions récurrentes.* »[3]

5 La notion de tradition :

L'approche du folklore et de la culture populaire engage à reconsidérer la notion de tradition telle que l'ont discutée et définie les ethnologues.

« *La tradition se définit - traditionnellement - comme ce qui d'un passé persiste dans le présent où elle est transmise et demeure agissante et acceptée par ceux qui la reçoivent et qui, à leur tour au fil des générations la transmettent.* »[4] Elle communique ce qu'il convient de savoir et de faire et se rapporte en ce sens à la notion de culture, dont elle serait le « faire-savoir ». Toute culture est traditionnelle dans la mesure où elle vise à se perpétuer.

Les traditions sont perçues comme une permanence ou une survivance du passé dans le présent, soit quelque chose d'ancien, supposé s'être conservé de manière relativement inchangée. « *La valeur de la tradition vient de la certitude qu'elle a été pratiquée et transmise de tout temps.* »[5] Coutumes et traditions font prévaloir certains comportements légitimés par un passé souvent immémorial et paraissent d'autant plus authentiques et déterminantes qu'elles seraient anciennes. Une tradition répéterait ainsi un modèle d'origine, élaboré à une époque plus ou moins lointaine. Un mythe, un rite, un conte, une pratique, une institution, une technique, un objet seraient traditionnels dans le sens où ils se perpétueraient, inchangés et

---

[1] VARAGNAC, André, *Civilisation traditionnelle et genre de vie*, Paris, Albin Michel, 1948.

[2] CUISENIER, Jean, *La Tradition populaire*, *op. cit.*, p. 78. Il cite également la critique émise contre la théorie des survivances par Caro Baroja au sujet du carnaval : « *Si dans une série de rites et de mythes, il existe un élément transmis, ce n'est pas lui qui permet de comprendre les autres, et nous ne devons pas en profiter pour mettre le Carnaval et le Carême dans la même marmite qu'Attis, Adonis, Osiris et toute une série de dieux et d'être antiques et médiévaux, pour en extraire, finalement,* le pur esprit de la végétation, *un bouillon végétal sans mélange aucun, véritable, authentique et surtout* primitif », CARO BAROJA, *Le Carnaval*, Paris Gallimard, 1979, p. 21, cité par CUISENIER, J., *ibid.*, p. 78.

[3] LEVI-STRAUSS, Claude, « Le Père Noël supplicié », *Les Temps modernes*, n° 77, mars 1952, p. 1584.

[4] POUILLON, Jean, « Tradition », in BONTE, Pierre, et IZARD, Michel, dir., *op. cit.*, p. 710.

[5] BELMONT, Nicole, *Paroles païennes : mythe et folklore des frères Grimm à Pierre Saintyves*, *op. cit.*, p. 152.

conformes à un original et préservés de la transformation. L'étude des traditions se réduirait ainsi à « *la recherche d'une causalité que la chronologie exprimerait* »[1]. Si l'on considère les sociétés dites justement « traditionnelles » auxquelles se consacrent principalement les ethnologues, et qui sont des sociétés dont on ne connaît rien ou presque de l'histoire, il est impossible d'affirmer qu'elles se sont reproduites sur le mode de la continuité de même que l'on ne peut attester qu'un récit ou qu'un rite sont conformes à un modèle d'origine, qui n'a jamais été directement observé. Les ethnologues ont par ailleurs très souvent constaté des variations entre les narrations successives d'un mythe, d'une généalogie ou d'un conte et dans l'accomplissement des cérémonies et des rituels, pour s'étonner de rencontrer tant de variations dans des récits ou des comportements qu'ils s'attendaient à trouver figés, tandis que les auditeurs et les participants ne paraissaient jamais déroutés par de tels écarts.[2]

Les traditions ne font pas l'objet d'énonciation, sauf de la part de « *gardiens spécialisés du savoir* »[3]. Aussi résideraient-elles moins dans des idées que dans des pratiques et constitueraient des façons de faire plutôt qu'un système de pensée. La tradition « *ne vit qu'ignorée de ceux qui la suivent* »[4], elle est la plupart du temps inconsciente, implicite et inexplicable autrement que par la référence à un modèle de comportement hérité des aïeux. Les conduites les plus quotidiennes apparaissent les plus déterminées : « *Les manières dont nous parlons, nous habillons, mangeons, nous saluons, satisfaisons nos besoins les plus divers* (...)*, nous ne les inventons, pas, nous nous conformons à des modèles dont nous ignorons l'origine ou dont nous donnons des explications parfaitement anachroniques dans leur pseudo-rationalité. Ce sont des conduites qui constituent un véritable rituel dont nous ne nous écartons guère, justement parce que nous n'y pensons pas.* »[5] Lorsqu'on interroge un groupe sur le sens de ses traditions, les réponses apportées sont le plus souvent du type « c'est ainsi que faisaient nos grands-pères », « parce que nos pères nous l'ont appris », « parce que nos grands-pères agissaient de même », « on a toujours fait comme cela ».[6] « *Cette réponse si fréquente, et qu'on juge d'abord décevante, est intellectuellement la plus satisfaisante qui soit, surtout si, comme il arrive parfois, on a la chance de la découvrir historiquement inexacte : les grands-pères agissaient autrement. En effet, on comprend alors qu'une telle réponse exprime non pas l'observance stupide de règles figées, mais la conscience que le groupe possède de son caractère structuré : elle signifie que le comportement en cause renvoie à tous les autres et que le système global n'a d'autre justification que son existence*

---

[1] POUILLON, Jean, « Tradition : transmission ou reconstruction ? » , *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspero, 1975, p. 159.

[2] POUILLON, Jean, « Plus c'est la même chose, plus ça change », *Le Cru et le su*, Paris, Seuil, 1993, pp. 79-91. Sur la marge d'initiative laissée par la mémoire et la tradition orale, voir aussi BOYER, Pascal, « La tradition comme genre énonciatif », *Poétique*, n° 58, 1984, pp. 233-251.

[3] LENCLUD, G., « La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie », *Terrain*, n° 9, octobre 1987, p. 116. G. Lenclud fait ici référence aux savants et initiés qui, dans les sociétés africaines, connaissent les récits mythologiques et cosmogoniques. Jean Pouillon constate de même que « *là où l'on développe la mémoire du passé, le savoir des traditions, cette mémoire et ce savoir sont assez généralement l'apanage de quelques spécialistes auxquels les gens se contentent de faire confiance sans aller voir de plus près* », POUILLON, Jean, « Plus c'est la même chose, plus ça change », *op. cit.*, p. 82.

[4] POUILLON, J., « Tradition », *op. cit.*, p. 712.

[5] POUILLON, Jean, « Plus c'est la même chose, plus ça change », *op. cit.*, p. 88.

[6] ALLAND, Alexandre, « C'est ainsi que faisaient nos grands-pères. Enquête en ethno-ignorance », *L'Homme*, XII (3), 1972, pp. 111-118, POUILLON, Jean, « Plus c'est la même chose, plus ça change », *op. cit.,* p. 81. Ce dernier rapporte également la réponse suivante : « *Pourquoi me poses-tu cette question ? Tu connais la réponse mieux que moi, me dit-on un jour, en 1967, dans un village tchadien. Je l'ai apprise quand j'étais petit [en fait mon interlocuteur était déjà un adulte lors de mes précédents séjours] en écoutant les vieux te parler.* », *ibid.*, p. 81.

même qu'on projette alors dans le passé - ce qu'aucun démenti de détail n'a le pouvoir d'infirmer ».[1] Au travers de ses traditions, un groupe « *se reconnaît ou s'imagine une identité collective durable* ».[2]

Certains ethnologues voient ainsi les traditions comme une interprétation du passé, un point de vue que les hommes du présent développent sur ce qui les a précédés. Le passé fournit une caution, qui est « *conçue sur un modèle causal* ».[3] La tradition « *n'est pas (ou pas nécessairement) ce qui a toujours été, elle est ce qu'on la fait être.* [...] *il s'agit moins pour elle de correspondre à des faits réels, de refléter ce qui fut que d'énoncer des propositions tenues, en somme par avance, pour consensuellement vraies.* »[4] C'est pourquoi Jean Pouillon les définit en terme de « *rétroprojection* » et « *d'autojustification* ».[5] La multiplicité des traditions témoignerait par ailleurs de leur caractère discriminatoire : le recours aux traditions offre le moyen de formuler sa différence. Ce serait là leur « *fonction essentielle et pratique* »[6], qui permet à chaque groupe de se distinguer à l'intérieur d'une société, à laquelle s'ajoutent le prestige et l'ascendant que confère « *l'autorité sociale* » de la tradition.[7] Elle fonctionnerait ainsi comme un « *système de référence* »[8].

Aussi, les ethnologues privilégient-ils l'approche des traditions non pas comme des corps fixés et figés de savoirs, ni seulement comme des manières de faire, de penser ou d'agir héritées du passé mais comme des mécanismes de transmission, de sélection, d'inculcation, d'appropriation et d'innovation. « *Par tradition, on entendra donc ici un processus de transmission, on visera des agents qui émettent et qui reçoivent, on pensera à des messages et à des réseaux de communication, à des mécanismes de codage et de décodage, à des transferts, des transports et des translations, à des abandons, des reprises et des réappropriations.* »[9] Les récits, les chants et les rites issus de la tradition orale, par exemple, ménagent une large place à l'initiative et à la « *reconstruction créatrice* ».[10] Les récits ne se transmettent pas de manière immuable. Ce qui fut à l'origine une création individuelle à jamais anonyme, se voit constamment remanié et recréé par ses transmetteurs et ses interprètes successifs.

6 « *L'illusion archaïque* » :

« *L'illusion archaïque* » consiste, selon Nicole Belmont, à renvoyer les productions folkloriques dans un passé lointain et relativement indéfini afin d'instaurer la distance nécessaire entre l'observateur et son objet d'étude et de contenir l'étrangeté et l'absurdité des croyances et des pratiques décrites.[11] La diversité culturelle sans distance pour tempérer son étrangeté paraît très difficile à admettre, ainsi que le note Claude Lévi-Stauss :

---

[1] POUILLON, Jean, « Tradition : transmission ou reconstruction ? » , *op. cit.*, pp. 159-160.
[2] POUILLON, J., « Tradition », *op. cit.*, p. 710.
[3] POUILLON, Jean, « Tradition : transmission ou reconstruction ? » , *op. cit.*, pp. 159.
[4] LENCLUD, G., *op. cit.*, pp. 118-119.
[5] POUILLON, Jean, « Tradition : transmission ou reconstruction ? » , *op. cit.*, pp. 160-161.
[6] *Ibid.*, p. 161.
[7] LENCLUD, G., *op. cit.*, p. 121.
[8] POUILLON, Jean, « Tradition : transmission ou reconstruction ? » , *op. cit.*, p. 161.
[9] CUISENIER, Jean, éd., Introduction, *Hier pour demain, arts, traditions et patrimoine*, *op. cit.*, p. 17.
[10] POUILLON, Jean, « Plus c'est la même chose, plus ça change », *op. cit.*, p. 85.
[11] BELMONT, Nicole, « Le Folklore refoulé ou les séductions de l'archaïsme », *op. cit.*, pp. 287-298.

« *il semble que la diversité des cultures soit rarement apparue aux hommes pour ce qu'elle est : un phénomène naturel* (...) *; ils y ont plutôt vu une sorte de monstruosité ou de scandale* (...). *L'attitude la plus ancienne, et qui repose sans doute sur des fondements psychologiques solides puisqu'elle tend à réapparaître chez chacun de nous quand nous sommes placés dans une situation inattendue, consiste à répudier purement et simplement les formes culturelles : morales, religieuses, sociales, esthétiques, qui sont les plus éloignées de celles auxquelles nous nous identifions* ».[1]

Il faut souligner la dimension affective et le caractère ambivalent, entre attirance et répulsion, de l'approche de la culture dite populaire, qui paraît triviale, ridicule ou irrationnelle dans le présent mais dont la dimension historique, qui l'éloigne et l'extériorise dans le passé, en fonde la valeur et l'intérêt. On retrouve une même ambivalence à l'égard du peuple, qui apparaît à la fois comme le dépositaire de l'authenticité mais aussi comme un « *peuple-enfant* » voire un « *païen innocent* »[2] qu'il faut élever à la rationalité et dont on doit corriger les erreurs de jugement. Nicole Belmont constate que parmi les justifications apportées à la collecte et l'étude du folklore, « *on invoque beaucoup moins, sinon jamais, la beauté de ces matériaux, la séduction qu'ils exercent, peut-être à cause de leur apparente irrationalité, la curiosité qu'ils éveillent et le désir d'y trouver du sens* ».[3] Elle rapproche les productions qualifiées de folkloriques de certaines manifestations psychologiques individuelles. Elle relève que les caractères prêtés aux premières - « *éloignement dans le temps, bizarrerie, irrationalité, incohérence, nature dérisoire ou choquante* »[4] - et les réactions qu'ils suscitent - étrangeté, incompréhension, gêne, curiosité, séduction - sont comparables à ce qui caractérise les souvenirs d'enfance, les rêves voire les symptômes névrotiques. Ces manifestations psychologiques ont en commun d'être des « *retours du refoulé* » : « *de la même manière, les productions folkloriques sont à la fois actuelles et renvoyées à un passé révolu ; elles sont irrationnelles parce que leur signification est dissociée de leur expression et dissimulée ; elles sont gênantes parce qu'elles tentent de dire ce qui ne doit pas se dire clairement, et séduisantes pour la même raison ; elles possèdent enfin un dynamisme qui leur permet de réapparaître sous des formes diverses et d'imposer avec autorité leur pratique et leur durée* ».[5]

« *L'erreur de tous les théoriciens a consisté, en somme, à attribuer à l'objet étudié ce qui n'était qu'une caractéristique de leur propre attitude, à savoir leur désir de situer cet objet aussi loin que possible par rapport à eux-mêmes.* »[6] Ainsi renvoyées dans un passé lointain, les traditions étaient traitées comme des anachronismes. Mais l'on constate que les traditions ne sont pas seulement appréhendées comme des archaïsmes mais qu'elles sont aussi vécues comme telles. « *La seule explication qui puisse rendre compte de la conviction, partagée entre « pratiquants » et savants, concernant l'origine toujours reculée du mythe et du folklore, doit considérer l'archaïsme affiché de ceux-ci comme leur forme nécessaire. A l'abri de cette forme, de cette apparence archaïsante, pourront se développer des contenus dont les « pratiquants » ne se sentiront nullement responsables, puisqu'ils n'en sont que les*

---

[1] LEVI-STRAUSS, Claude, *Race et histoire*, *op. cit.*, p. 19
[2] Selon l'expression de Paul Sébillot, cité par BELMONT, Nicole, « Le Folklore refoulé ou les séductions de l'archaïsme », *op. cit.*, p.296.
[3] BELMONT, Nicole, « Le Folklore refoulé ou les séductions de l'archaïsme », *op. cit.*, p. 296.
[4] *Ibid.*, p. 296.
[5] *Ibid.*, p. 296.
[6] BELMONT, Nicole, *Paroles païennes : mythe et folklore des frères Grimm à Pierre Saintyves*, *op. cit.*, p. 148.

héritiers et non les auteurs. »[1] Nicole Belmont explique ainsi la forme archaïque du mythe et du folklore par « *leur fonction, qui est de maintenir - paradoxalement - de manière toujours vivante et actuelle le passage vers, et de l'inconscient* ».[2] Le folklore lui paraît de nature mythique, non qu'il constitue une mythologie organisée en système mais formant plutôt un matériau mythique, susceptible de prendre différentes formes aux fonctions diverses, croyances, pratiques, rituels, contes légendes, etc.[3]

Pour Nicole Belmont, l'illusion selon laquelle les croyances et les pratiques populaires, aujourd'hui éparses et fragmentaires, étaient autrefois sans discontinuité, cohérentes et accessibles à l'interprétation est du même ordre que celle qui nous fait croire que nos souvenirs conservent la mémoire fidèle du passé. L'opacité et l'apparente dispersion du folklore, qui semble être partout et nulle part, comme une « *poussière de petits faits épars* »[4], aux formes étonnamment multiples et changeantes, témoigneraient du fait qu'il ne constitue pas une culture globale. Il s'insère dans un cadre plus vaste et semble prendre naissance dans tout groupe réuni par une activité ou un caractère commun qui élabore une culture particulière lui permettant d'affirmer son identité. Il ne distingue pas seulement une catégorie sociale spécifique, qui serait celle du peuple ou des paysans. Les folkloristes ont ainsi pu définir un folklore des métiers, un folklore militaire, juridique, ouvrier, urbain ou enfantin.[5] D'où, enfin, le sens familièrement donné au folklore, perçu comme quelque chose d'hétéroclite, de marginal, de dérisoire et de désuet.

7 Du folklore à l'ethnologie :

Le développement et l'institutionnalisation de la discipline du folklore sont propres à l'histoire de chaque pays. Science reconnue en Allemagne par exemple, où elle accéda à l'Université, elle en fut exclue en France.[6] Les folkloristes y apparaissent comme des « *francs-tireurs* » réduits à des parcours individuels.[7] Le terme de folklore fut définitivement abandonné après la Seconde Guerre mondiale, en raison de son utilisation par le régime de Vichy.[8] La démarche de l'ethnologie se substitua à celle du folklore. Dans cette perspective, tout groupe humain peut faire l'objet d'une monographie, qui le décrit au travers de son savoir-faire technique, de sa structure sociale et de ses productions culturelles et symboliques qui s'expriment dans les croyances, les coutumes et la littérature orale. L'étude des aspects matériels, sociaux et symboliques de la culture se retrouve au niveau du musée des Arts et Traditions populaires, dont le domaine recouvre la civilisation matérielle - habitat, outillage, mobilier, artisanat, costumes, objets d'art populaire -, les structures sociales - famille,

---

[1] BELMONT, Nicole, *Paroles païennes : mythe et folklore des frères Grimm à Pierre Saintyves*, *op. cit.*, p. 153.
[2] *Ibid.*, p. 153.
[3] BELMONT, Nicole, « Folklore », *op. cit.*, p. 601. Voir aussi du même auteur, « Les croyances populaires comme récit mythologique », *L'Homme*, X, 2, 1970, pp. 94-108.
[4] BELMONT, Nicole, *Paroles païennes : mythe et folklore des frères Grimm à Pierre Saintyves*, *op. cit.*, p. 158.
[5] Certains sociologues voient par ailleurs dans le folklore, et notamment le folklore ouvrier ou encore le folklore « bidasse », une forme de contestation, de provocation et de dérision, « *des procédés de retournements ou de manipulations ironiques des inculcations culturelles* », CUCHE, D., *op. cit.*, p. 71.
[6] Daniel Fabre remarque que l'identité de la France tend plutôt à s'incarner dans une histoire tandis qu'elle s'exprime en Allemagne au travers d'un ensemble de coutumes, d'où l'essor des musées d'ethnographie régionale, « Le « Manuel de folklore français » d'Arnold Van Gennep », *op. cit.*, pp. 3 585-3 586.
[7] CHIVA, Isac, « Entre livre et musée. Emergence d'une ethnologie de la France », *in* CHIVA, Isac et JEGGLE, Utz, éd., *op. cit.*, pp. 9-33.
[8] Voir notamment FAURE Christian, *Le Projet culturel de Vichy. Folklore et révolution nationale 1940-1944*, Lyon/Paris, PUL/CNRS, 1989, 333 p.

confréries, corporations - et les traditions et la littérature orale - chants, contes, légendes, croyances, coutumes. Outre l'étude de la « *pratique sociale ordinaire* »[1], les ethnologues tendent actuellement à privilégier la définition et la mise en valeur du « *patrimoine ethnologique* », soit « *les modes spécifiques d'existence matérielle et d'organisation sociale des groupes qui* [composent un pays]*, leurs savoirs, leur représentation du monde, et, de façon générale, les éléments qui fondent l'identité de chaque groupe social et le différencient des autres* »[2].

[1] Voir par exemple CUISENIER, Jean, « Que faire des arts et traditions populaires ? », *Le Débat*, n° 65, mai-août 1991, pp. 150-165.

[2] Définition proposée par la Mission du patrimoine ethnologique (Direction du patrimoine, ministère de la Culture), http://www.culture.fr/culture/dp/mpe.

Chapitre III

Présentation du *Dictionnaire*

1 Un sujet polémique :

Tel qu'il le relate dans l'introduction du *Dictionnaire*, Aḥmad Amîn en débuta la rédaction en 1938, sur commande d'une série d'articles portant sur le sujet de son choix, par la revue *Majallat al-idhâ`a* (la revue de la radiodiffusion), un magazine attaché à la radio.

« *Mes réflexions me conduisirent à écrire une série d'articles sur les coutumes et les traditions égyptiennes, intitulée « encyclopédie égyptienne », que je classais selon l'ordre alphabétique. Je commençais donc par la lettre alif* [1]*, et pour la lettre alif par l'aiguille*[2]*, en évoquant en particulier les croyances des Egyptiens à son sujet et les proverbes que l'on cite à son propos. Et je continuais ainsi environ quatorze articles sans avoir terminé la lettre alif.* [3] *Puis le destin voulut que je fusse nommé doyen de la faculté de Lettres en 1939 et quelques-uns me conseillèrent de ne pas continuer ces articles car ils s'opposaient à la dignité du décanat, bien qu'ils fussent, à mon avis, plus importants que la charge de doyen.* »[4]

Aḥmad Amîn reprit finalement son *Dictionnaire* après une interruption de dix ans.

« *Les années passèrent et j'abandonnais le décanat. Dernièrement, vers 1948, quelqu'un me demanda : « As-tu écrit dans ta série d'articles quelque chose au sujet de* abû `Alî[5] *et de* umm `Alî[6] *et que signifient-ils ? » Je lui répondis par la négative. Cela m'agita à tel point que je terminais ce que j'avais commencé. Je me mis donc à rassembler les précédents articles et à les compléter et cela me prit environ quatre ans.* »[7]

L'abandon de la rédaction du *Dictionnaire* et le ton polémique de son introduction, dans laquelle Aḥmad Amîn se réfère à l'opposition « *khâṣṣa/`âmma* », entre culture savante et culture populaire, montre que l'intérêt d'un tel sujet n'allait pas de soi, du moins de la part d'un universitaire, dont le statut serait incompatible avec ce genre d'étude.

« *Peut-être, certains aristocrates parmi les savants*[8] *regarderont* [ce livre] *avec suspicion, s'étonnant qu'un professeur d'université daigne consigner les coutumes et les expressions populaires* (sha`biyya)*, c'est-à-dire* [qui se rapportent à] *la masse, la plèbe* (al-awâmm). »[9]

---

[1] La lettre *alif* (â) est la première lettre de l'alphabet arabe.
[2] « Al-ibra », pp. 1-2.
[3] Il y a dans le *Dictionnaire* cinquante-trois articles pour la lettre *alif* .
[4] Introduction, p. i. Aḥmad Amîn démissionna de son poste de doyen deux ans plus tard, suite à un litige avec le ministre de l'Education. Sur son décanat, voir AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, Le Caire, Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, 7e édition (1re édition 1950), s.d., pp. 202-205.
[5] Voir « Abû », p. 17. L'expression *abû `Alî* (le père de `Alî) désigne un homme aimable et généreux.
[6] « Umm `Alî », p. 71. Il s'agit d'un dessert composé de fines crêpes, lait, beurre et fruits secs.
[7] Introduction, p. i.
[8] « *Ba`ḍ al-aristuqrâṭiyyîn min al-`ulamâ'*. »
[9] Introduction, p. iii.

« *Khâṣṣa* » et « *`âmma* » (pl. *awâmm*) désignent l'élite et le commun du peuple, les notables et la plèbe, l'aristocratie et la masse. La composition sociale que recouvrent ces deux termes, très généraux dans leurs emplois par les auteurs anciens et modernes, reste difficile à préciser.[1] Si à l'origine la *khâṣṣa* s'appliquait à l'aristocratie de « sang arabe » et aux souverains, les riches négociants et les hommes cultivés estimaient également en faire partie. Au-delà du rang social, la *khâṣṣa* représente des qualités et des valeurs morales ainsi que la culture savante et classique. La *`âmma*, en dépit d'une composition très diverse, désignait le peuple, considéré de manière très péjorative, avec des connotations équivalentes à la plèbe, la populace ou la racaille, ignorante et turbulente. Cette opposition entre l'élite, par le pouvoir, la richesse ou le savoir, et la masse, entre une culture savante et une culture populaire se double d'une opposition linguistique entre l'arabe littéraire et les dialectes. Aḥmad Amîn se réfère ainsi à l'attitude de l'élite cultivée, qu'il caractérise par son mépris « aristocratique » pour le « domaine populaire ». Il évoque également les historiens, qui « *se limitent en négligeant les aspects populaires* (al-jawânib al-sha`biyya) *dans leurs livres d'histoire, par orgueil pour leur aristocratie* ».[2] La diversité ou la dualité culturelle observée à l'intérieur d'une société donnée, que traduit l'opposition entre une culture savante et une culture populaire, est fondatrice dans la définition du folklore, en tant qu'objet d'étude et en tant que discipline.

Le principal reproche adressé à son ouvrage, tel que le rapporte Ahmad Amîn, est de jeter le discrédit sur les Egyptiens en rapportant tout un ensemble de traditions relevant de l'irrationnel, de l'invraisemblance et de l'erreur.

« *On va certainement me reprocher, en publiant ces choses* [ces coutumes et traditions]*, de diffamer les Egyptiens et de rabaisser leur valeur car la plupart d'entre elles sont des superstitions et des illusions* (khurâfât wa awhâm)*, que la diffusion de la culture parmi les Egyptiens, et notamment parmi les femmes, a fait disparaître en grande partie. Cependant, et avec mes excuses pour cela,* [j'ai consigné les coutumes et les traditions] *telles qu'elles étaient, et grâce à Dieu elles commencent à disparaître. La vérité doit être dite, sans considération pour les critiques et les accusations. Et si quelqu'un y voit reproche et diffamation, j'y vois pour ma part un titre de gloire pour les Egyptiens, lorsque l'on regarde où ils étaient et où ils sont parvenus et comment ils ont avancé à grands pas, voici peu, vers le progrès.* »[3]

Les coutumes et les traditions des Egyptiens se trouvent donc abordées d'un point de vue normatif, sous l'angle du vrai ou du faux et sont désignées par l'auteur comme des superstitions. L'approche de la culture « populaire » se heurte en effet au caractère apparemment absurde et parfois illicite de certaines croyances et pratiques, d'où la nature illégitime de ce genre d'étude, dont le sujet ne saurait être digne de connaissance. Les usages assimilés aux superstitions font l'objet d'un double discrédit : ils apparaissent comme des déviances du point de vue de l'orthodoxie religieuse et comme un défaut de rationalité du point de vue scientifique. Les superstitions se définissent ainsi dans un « *entre-deux* » comme un « *pays de contrebande entre la science et la foi* »[4]. Aussi, comme nous l'avons vu au sujet

---

[1] BEG, M. A. J., « al-Khâṣṣa wa-l-`âmma », *EI²*, tome IV, pp. 1 128-1 130.

[2] Introduction, p. ii. Aḥmad Amîn reprend cette idée au sujet du théâtre d'Ibn Dâniyâl (1248-1310), qui « *donne une représentation précise de la vie populaire* (sha`biyya) *égyptienne à cette époque* [fin du XIIIe siècle]*, un aspect qui fut négligé par les historiens* », « Al-tamthîl », p. 126. Voir aussi Le théâtre.

[3] *Ibid.*

[4] OZOUF, Mona, « L'Invention de l'ethnographie française : le questionnaire de l'Académie celtique », *Annales ESC*, 36e année, n° 2, mars-avril 1981, p. 215.

de la naissance des études folkloriques en Europe, celles-ci ne deviennent acceptables qu'à condition d'instaurer la distance et la rupture nécessaires pour contenir « l'étrangeté » des usages décrits, et d'être limitées à un groupe de population donné ou bien éloignées dans le passé. Pour justifier son sujet qu'il étend à l'ensemble des Egyptiens, Aḥmad Amîn réduit ses implications sur le présent en le replaçant dans l'histoire : « *Ce livre représente donc une époque révolue ou sur le point de l'être, de même il représente une nation qui s'est élancée vers l'usage de la raison après avoir été submergée par les chimères et les illusions* (al-khiyâlât wa al-awhâm). »[1] Cette perspective historique justifie, en même temps qu'elle la motive, la collecte de ces traditions, données comme déjà disparues ou sur le point de l'être. Elle permet au folklore, ainsi relégué dans le passé, voué de toute manière à la disparition, de se constituer en sujet d'étude. Défini de la sorte, l'objet du dictionnaire prend l'aspect figé et « résiduel » d'une culture en sursis.

2 Les intentions et les justifications de l'auteur : l'ignorance de la nouvelle génération et l'intérêt historique des traditions

« *Ce qui m'a incité à écrire ce livre est que les coutumes, les traditions et les expressions que j'ai connues vivantes dans notre passé ont commencé à sombrer dans l'oubli au point que mes enfants n'en savent pratiquement rien. L'historien se trouve donc dans l'absolue nécessité de les consigner et d'en tirer parti.* »[2]

Aḥmad Amîn développe une idée similaire en conclusion du sixième chapitre de son autobiographie, dans lequel il décrit le quartier de son enfance :

« *J'ai vu les relations entre les gens du quartier et les vendeurs du marché, les rites accomplis dans les mosquées, les hammams où se lavaient les hommes et les femmes, tout cela constituait autant de leçons pratiques et d'expériences dont il ne faudrait pas sous-estimer la valeur. Si je compare l'expérience dont j'ai bénéficié dans mon quartier et celle de mes enfants, au même âge, qui ont reçu une autre éducation, sans relation de voisinage, sans avoir pu observer les relations dont j'ai parlé, je saisis alors la grande différence qui sépare notre éducation de la leur, la diversité de nos expériences, la pauvreté des leurs* (...)*, notre connaissance de la nature profonde* (ṣamîm) *de notre peuple et leur ignorance de celle-ci.* »[3]

L'ignorance des enfants conduit l'auteur à substituer aux mécanismes rompus de la transmission et de l'imprégnation des traditions le principe de leur collecte et de leur conservation. Dans un autre article sur le quartier de son enfance, paru dans son recueil *Fayḍ al-khâṭir*, Aḥmad Amîn estime que celui-ci n'avait que peu changé depuis l'époque médiévale : le lien entre ses habitants, leurs pères et leurs ancêtres ne s'était pas interrompu. Aussi voit-il plus de ressemblances entre le mode de vie de son enfance et celui des habitants du Caire des périodes fatimides (969-1171), ayyûbide (1171-1250) ou mamelouke (1250-1517), qu'entre celui de ses fils et celui de l'époque du khédive Ismâ`îl (1863-1879).[4] Il écrit ailleurs que la génération qui a grandi sous l'occupation anglaise, à partir de 1882, se trouve plus proche de la civilisation européenne que ne l'étaient ses pères. Aussi, pour lui la

[1] Introduction, p. ii.
[2] *Ibid.*, p. ii.
[3] AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, Le Caire, Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, 7e édition (1re édition 1950), s.d., p. 33.
[4] AMÎN, Aḥmad, « Wa-l-râdyû akhîrân » (Et finalement la radio), *Fayḍ al-khâṭir*, Le Caire, Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, (1re édition 1938), s.d., pp. 77-79.

différence entre pères et fils au XIXe siècle est-elle bien plus grande que celle qui sépare les gens du XVIIIe siècle de ceux du XVe siècle.[1] En mesurant les transformations intervenues dans le mode de vie des différentes générations, entre celui de son père qu'il a partagé durant son enfance et celui de ses fils, il témoigne d'une connaissance vécue du changement. Aḥmad Amîn appartient en effet à une génération charnière qui, née dans les années 1880, s'est pensée comme celle de la rupture et s'est donné un rôle de médiateur entre l'ancien et le nouveau. Aussi, oppose-t-il souvent dans ses écrits sa conscience et sa connaissance du changement à l'ignorance qu'en ont ses fils, « *jeunes Egyptiens élevés dans le luxe* », qui bénéficient de ses acquis.[2]

Aḥmad Amîn donne un motif historique à la collecte des traditions. Destiné aux enfants de la nouvelle génération et consignant les coutumes du passé, son *Dictionnaire* se présente donc comme une œuvre de mémoire collective. On y trouve l'idée et la définition de l'héritage ou du patrimoine que constituerait le « fonds traditionnel » de la société égyptienne. La codification du folklore intervient généralement dans un contexte de transformation sociale et culturelle, motivée par la menace de sa disparition. Il s'agit alors de conserver avant leur effacement définitif les témoignages d'un passé désormais révolu. L'interrogation sur les traditions porterait en elle-même l'indication du changement. Ce questionnement apparaît précisément quand elles ne vont plus de soi, « *quand on constate qu'on ne fait plus aujourd'hui comme faisaient les grands-pères avant-hier, par exemple quand on s'aperçoit que nos enfants ne sont plus élevés comme nous le fûmes* (...). *D'une tradition vivante on ne parle pas. Inconsciente mais opérante, elle n'apparaît qu'à l'étranger et ensuite seulement alors à soi-même et grâce à lui quand il vous interroge sur les raisons de ce qu'on fait sans y penser. La tradition dont on a conscience, c'est celle qu'on ne respecte plus, ou du moins dont on est près de se détacher.* »[3]

Le problème que paraît poser ce dictionnaire, et qui devait en justifier l'abandon, est de donner une telle valeur patrimoniale aux traditions et à la culture « populaires », qui ne seraient pas dignes de mémoire. Aḥmad Amîn légitime l'intérêt historique de la collecte et de l'étude des coutumes par les indications qu'elles apportent « *sur la nature des mœurs* (akhlâq) *et de la mentalité* (`aqliyya) *des peuples* ».[4] La littérature populaire renseigne de même sur leur « *situation* » (*ḥâla*)[5]. Et l'auteur estime que « *cet aspect importe à l'historien honnête comme lui importe la plus petite et la plus précise des choses* ».[6] Il considère ainsi que le domaine des traditions et des coutumes forme une composante de l'identité et de l'histoire égyptiennes. Ainsi que le montre l'histoire de la discipline du folklore en Europe, l'affirmation de la portée identitaire et du caractère national des traditions joue un rôle fondamental dans leur définition comme un objet d'étude et de savoir.

Les traditions expriment un lien au passé : elles supposent la transmission, l'imitation selon l'étymologie du terme arabe *taqlîd*, et sont souvent perçues comme un héritage que l'on aurait conservé inchangé. Parce qu'elles paraissent a-temporelles et immémoriales, les

---

[1] AMÎN, Aḥmad, *Zu`amâ' al-iṣlâḥ fî al-`aṣr al-ḥadîth* (Les grands réformateurs de l'époque moderne), Beyrouth, Dâr al-kitâb al-`arabî, s.d. (1re éd. 1948), pp. 339-340.
[2] « Al-fûl », p. 313. Voir aussi AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, *op. cit.*, pp. 248-249.
[3] POUILLON, Jean, « Tradition », in BONTE, Pierre, et IZARD, Michel, dir., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 2e édition, 1992, p. 712.
[4] Introduction, p. iv.
[5] *Ibid.*, p. ii.
[6] *Ibid.*, pp. iii-iv.

traditions légitiment l'identité collective dont elles affirment et la spécificité et la continuité historique.

3 Souvenirs d'enfance et témoignage personnel : la dimension autobiographique du *Dictionnaire*

La part du témoignage personnel de l'auteur qui entre dans la composition de cet ouvrage est à souligner. Aḥmad Amîn affirme l'avoir écrit à partir de ses souvenirs d'enfance. Il juge difficile ce travail de remémoration.

« *J'ai rencontré de nombreuses difficultés et je n'ai pu m'appuyer bien souvent que sur mes souvenirs. Le fait d'avoir été élevé dans un quartier populaire* (baladî)*, où les traditions et les coutumes sont nombreuses, m'a aidé. Dieu m'a accordé une bonne mémoire, qui conserve le souvenir de ce qui s'est passé devant elle, en dépit de l'avancée dans l'âge. Je commençais donc à me remémorer le passé et chaque fois que je me souvenais d'une coutume ou d'un mot, je les notais sans les classer, jusqu'à ce que je fasse l'effort de les mettre en ordre. J'ai compris à ce moment-là le mérite d'al-Khalîl b. Aḥmad*[1] *quand il commença à composer son dictionnaire* Al-`Ayn *sans exemple à suivre. Il utilisa pour cela un procédé précis, en plaçant les mots selon des principes phonétiques et en supprimant les mots obsolètes. Mais moi, je n'ai rien fait de cela, je me suis simplement cantonné à inscrire ce dont je me souvenais.* »[2]

« *Dieu seul sait quelles difficultés j'ai rencontrées pour rassembler et classer ce livre, qui me préoccupa pendant longtemps. J'y pensais parfois en dormant et il me venait l'idée d'une coutume ou d'une expression. Je me réveillais, j'allumais la lumière et j'écrivais dans mon carnet ce dont je venais de me souvenir afin de ne pas l'oublier au matin.* »[3]

L'auteur se place en témoin privilégié du fait qu'il a grandi dans un quartier populaire du Caire, gage selon lui de l'authenticité et du caractère égyptien des coutumes qu'il a pu y observer. Dans son autobiographie, Aḥmad Amîn décrit le quartier de son enfance comme une seconde école, après celle que forma son foyer. Il lui a offert « *une image de la vie égyptienne authentique* (ṣamîma) *dans ses comportements, ses mœurs, ses croyances, ses superstitions, ses illusions, ses funérailles, ses fêtes, ses mariages et ses divorces* ».[4] Il représentait la vie familiale « *de l'époque médiévale, avant que ne l'envahisse la civilisation* (madaniyya) *dans son esprit et ses aspects matériels* »[5], ce qui signifie pour Aḥmad Amîn que personne n'y parlait de langue étrangère, ne portait un costume et un tarbouche, qu'il n'y avait pas dans les maisons tout le confort produit par la « *civilisation moderne* », que personne n'y lisait de livres « *modernes* », c'est-à-dire traduits ou écrits dans un style « *moderne* » et qu'y dominaient les rapports de voisinage et d'entraide. Il insiste sur le fait qu'il a bénéficié de tout ce qu'il a vu dans son quartier et se prévaut ainsi, dans son autobiographie comme dans son *Dictionnaire*, d'une connaissance directe de la « vie égyptienne ».

---

[1] Al-Khalîl b. Aḥmad (mort en 160, 170 ou 175/791), l'un des plus éminents philologues arabes, est reconnu pour être l'auteur du premier dictionnaire arabe, le *Kitâb al-`Ayn fî l-lugha*. Il est classé d'après certains groupes de sons, selon le principe de la permutation phonétique. Toutes les permutations des lettres composant une racine sont regroupées sous la même rubrique.
[2] Introduction, p. i.
[3] *Ibid.*, p. iii.
[4] AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, *op. cit.*, p. 26.
[5] *Ibid.*

Le témoignage personnel de l'auteur, l'emploi de la première personne du singulier, les exemples et les récits rapportés d'amis ou de connaissances tiennent une place assez importante dans le *Dictionnaire*, en rupture avec le genre plutôt impersonnel de ce type d'ouvrage. Il existe ainsi de nombreux rapports entre le *Dictionnaire* et l'autobiographie de Aḥmad Amîn, *Ḥayâtî* (Ma Vie), de par la période de leur rédaction et parce que ces deux ouvrages participent l'un de l'autre tant dans les textes, souvent très proches, que par leur démarche. Quand Aḥmad Amîn reprit son *Dictionnaire* en 1948, il était âgé de soixante-deux ans. Cette année marqua le couronnement de sa carrière. Le Conseil de l'Université lui décerna un doctorat d'honneur et il obtint une distinction importante, le prix Fu'âd Ier pour son livre *Ẓuhr al-islâm*. Il publia son autobiographie en 1950 et dit y avoir travaillé une année durant. Les périodes de rédaction de ces deux ouvrages se chevauchent et ces livres procèdent d'une démarche similaire. Ce sont des œuvres de vieillesse qui paraissent à la fin de la carrière de Aḥmad Amîn, qui effectue en quelque sorte un retour sur lui-même. Il reconsidère alors sa vie pour écrire son autobiographie et se penche sur son enfance pour composer son *Dictionnaire*. La reprise du *Dictionnaire* étant antérieure à la rédaction de son autobiographie, l'élaboration du premier a peut-être pu inspirer la seconde. Ces deux ouvrages témoignent des rapports entre la mémoire individuelle et la mémoire collective. Aḥmad Amîn justifie l'écriture de son autobiographie par la « démocratisation » de la littérature et de l'histoire, qui ne se limitent plus seulement à la vie des grands hommes, et par son intérêt historique :

« *Pourquoi ne raconterais-je pas l'histoire de ma vie, ne peut-elle pas représenter des aspects de notre génération, dépeindre l'un de nos modes de vie ? Elle pourrait intéresser le lecteur aujourd'hui et servir demain à l'historien.* »[1]

Le témoignage personnel se veut révélateur de l'expérience commune et se trouve en même temps justifié et validé comme part de celle-ci. Ainsi que le note Charles Vial, « *dans ses incertitudes comme dans sa détermination, le destin individuel est la représentation, en réduction, du devenir collectif. De là le sentiment - exprimé ou non - de la représentativité du témoignage dont l'entreprise autobiographique a résulté. De là, aussi, l'intérêt exceptionnel de ces témoignages où l'on passe sans hiatus du particulier au général, du souvenir personnel à la page d'histoire, de l'anecdote à la tranche de vie sociale* ».[2]

Les rapports entre l'expérience personnelle et la mémoire commune sont inversés dans ces deux ouvrages. Dans son autobiographie, l'auteur va de l'individuel au collectif, et du collectif à l'individuel dans son *Dictionnaire*. Dans celui-ci, les Egyptiens sont décrits de manière impersonnelle et extérieure à la troisième personne du pluriel. Les interventions de l'auteur se manifestent de différentes manières. Il explique parfois ses intentions et justifie la présence de tel ou tel article. Il lui arrive également d'exprimer explicitement son avis. Il rapporte ses lectures[3] ou dit son ignorance de l'origine d'un mot ou d'un usage.[4] Son témoignage personnel intervient assez souvent en fin d'article sous forme d'exemple. Aḥmad Amîn évoque son père[5], des servantes de sa maison[1], il fait aussi référence à certaines

---

[1] AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, *op. cit.*, p. 3.

[2] VIAL, Charles, « Panorama de la société égyptienne d'après trois autobiographies », *Annales islamologiques*, n° 15, 1979, p. 397.

[3] Voir par exemple « Gâbir », p. 133, « Ḥagâr el-kabbas », p. 155, « Al-nudhûr », p. 396.

[4] Voir par exemple « Bunduqî », p. 97, « Gâbir », p. 133, « Ge`êdî », pp. 137-138, « El-saqqâ », p. 233, « Waḥawî Waḥawî », pp. 414-415.

[5] « Al-ḥammâm », pp. 179-180, « Al-ḥummuṣa wa-l-kayy bi-l-nâr », p. 180, « Al-raqîq », pp. 212-214, « El-zinâ », pp. 221-222. Voir La famille et la femme, La santé, les maladies, la propreté et l'hygiène.

personnalités de son quartier : l'apothicaire[2], le conteur Aḥmad *el-shâ`er*[3], le charbonnier Aḥmad al-Ṣabbân qui, possédé par un djinn, prédisait l'avenir[4] ou encore l'homme qui passait souvent dans sa ruelle en chantant des poèmes sur le Prophète[5]. Il décrit également les soirées entre voisins, le hammam, l'école coranique, le marché dans lequel il se promenait les après-midi de ramadan ou encore le « *maghsal* », lieu où l'on lavait les pendus et les morts souillés de sang[6]. Il apporte également son témoignage personnel pour avoir entendu le célèbre chanteur `Abduh al-Ḥamûlî (1840-1901)[7], pour avoir assisté à une séance de divination avec un miroir d'encre (*mandal*) et d'invocation des esprits[8], au *mawlid* de *sîdî* Ibrâhîm al-Fâr, à la danse des derviches tourneurs, aux funérailles d'un saint qui refusait de faire avancer son cercueil[9]. Il s'en réfère à sa propre expérience au sujet des divers remèdes employés pour soigner la fièvre et les vers de nez.[10] Il évoque les salons littéraires auxquels il a participé, les événements marquant sa prise de conscience politique, les raisons qui l'ont conduit à abandonner le turban pour le tarbouche, le chagrin de son épouse lors du départ de l'un de leurs fils à l'étranger.[11] Il relate un incident survenu entre une passagère et lui-même dans une charrette et se rappelle la *belîla*, plat à base de farine, qu'il mangeait dans les rues quand il était jeune homme.[12] Son expérience personnelle est parfois donnée à l'appui d'une démonstration. Ainsi pour prouver les dangers des bassins d'ablution des mosquées, il rapporte qu'il faillit s'y noyer quand il était enfant.[13] Il se réfère aussi aux choses et aux gens qu'il a vus : les grands cortèges funéraires, des chasseurs de serpents, une marieuse qui permettait aux jeunes gens de se rencontrer avant leur mariage, un homme juché sur une échelle en pleine rue, donnant des coups de ciseaux dans l'air pour tuer les microbes.[14] Il illustre également ses dires en rapportant des exemples issus de personnes de sa connaissance[15] et des récits qu'il tient de ses amis.[16]

Dans ces passages du général au particulier, du « ils » au « je », des traditions des Egyptiens à l'expérience ou aux souvenirs personnels de l'auteur, le « nous » apparaît cependant rarement. Il intervient parfois dans des notations temporelles (à notre époque), se référant le plus souvent au passé et à la jeunesse de l'auteur.[17] Les articles portant sur les

---

[1] « El-baghdada », p. 91, « El-ganâza », pp. 139-140. Voir Le cycle de la vie.
[2] « Al-ibra », p. 1. Voir le chapitre La divination.
[3] « Abû - Abû Zayd al-Hilâlî », pp. 19-22, « Al-qiṣaṣ », p. 326. Voir aussi Les contes et les histoires.
[4] « Jinn », pp. 141-143. Voir Saints et soufis.
[5] « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' », pp. 384-386. Voir Fêtes et divertissements : la musique et le chant.
[6] « El-ṣâlûnât », pp. 259-260, « Al-ḥammâm », pp. 179-180, « Al-farwa », p. 307, « Al-kuttâb », pp. 334-335, « El-mekhallilatî », p. 361, « Sûq al-`aṣr », pp. 240-241, « Al-maghsal », p. 374. Voir La famille et la femme, Les pratiques magiques.
[7] « `Abduh wa Almaẓ », pp. 283-284. Voir Fêtes et divertissements : la musique et le chant.
[8] « Al-mandal », pp. 381-382, « Istiḥḍâr al-arwâḥ », pp. 35-36. Voir le chapitre La divination.
[9] « Al-fâr », 357, p. 303, « Al-mawlawiyya » p. 389, « Al-khashaba allatî taṭîru » p. 192. Voir Saints et soufis.
[10] « Al-hummâ », pp. 181-182, « Dûdat al-anf », p. 200. Voir La santé, les maladies, la propreté et l'hygiène.
[11] « El-ṣâlûnât », pp. 259-260, « Ḥâdithatâni », pp. 150-152, « Al-`imâma », pp. 288-289. Voir Mémoire et séquelles de l'oppression, La famille et la femme, Vêtements et parures.
[12] « Sawâres », p. 239, « Belîla », p. 96.
[13] « El-miḍâ », pp. 391-392. Voir La santé, les maladies, la propreté et l'hygiène.
[14] « Al-`azâ' », p. 285, « Yâ farag », p. 419, « El-khaṭba », p. 187, « Al-kûlîrâ », p. 340. Voir Le cycle de la vie, Les pratiques magiques, La santé, les maladies, la propreté et l'hygiène.
[15] Voir par exemple « Al-aḥjiba », p. 25, « Al-istighâtha », pp. 37-38, « Al-usra », pp. 38-40, « Bâshâ », pp. 79-80, « Tarbiyat al-aṭfâl », pp. 114-115, « Al-dhawât », pp. 205-206, « Al-firâsa », p. 305, « Al-kîmîyâ' », pp. 340-341, « Al-mâl al-ḥarâm », p. 354.
[16] Voir par exemple « Al-Atrâk », pp. 23-24, « Ge`êdî », pp. 137-138, « Ḥinnâ », pp. 182-183, « El-faraḥ », pp. 306-307, « El-ma`gûn », pp. 371-373.
[17] Voir par « Al-akl », pp. 53-54, « Budûḥ », p. 82, « Al-ṣiwân », p. 263, « El-mekhallilatî », p. 361.

divertissements et le soleil contiennent l'expression « chez nous » (*`inda-na*).[1] On relève l'emploi du « nous » (les Egyptiens) à propos des impôts[2], de l'importance accordée au sel, symbole de l'amitié[3], des Anglais et du marchandage. L'auteur compare le marchandage entre un vendeur et un acheteur à celui « *des Anglais au sujet des traités et je ne sais si c'est eux qui nous ont emprunté* [cette habitude] *ou si c'est nous qui la leur avons empruntée* ».[4] Concernant l'aiguière et les relations de voisinage, deux autres références sont relatives à la diffusion de la « *civilisation moderne* » (*al-madaniyya al-ḥadîtha*), sous la forme d'une conquête ou d'une invasion (*ghazat-na*) : « *quand la civilisation moderne nous a envahis* », « *depuis que la civilisation moderne nous a conquis* ».[5]

Du fait de ce lien entre l'enfance et l'évocation du mode de vie « traditionnel », Aḥmad Amîn n'est pas un observateur étranger à la culture qu'il décrit. Cependant, sa situation culturelle et sociale - il appartient à l'élite cultivée et en tant qu'universitaire, il représente le savoir « moderne » - permet de mesurer la distance qui le sépare de son sujet d'étude. Sa position à la fois extérieure et intérieure, du fait du recul pris dans les descriptions et de la part de son témoignage personnel, peut être révélatrice du rapport entretenu par certains intellectuels avec le fonds culturel « traditionnel » de leur société.

Les souvenirs d'enfance de l'auteur ne forment pas l'unique source du *Dictionnaire*. Aḥmad Amîn s'appuie sur divers auteurs et historiens, tels Hérodote (v. 484-v. 420 av. J.-C.) pour les références à l'époque antique[6], Ibn Khâldun (1332-1382)[7], al-Maqrîzî (1364-1442)[8], Ibn Iyâs (1448-1524)[9], Yûsuf al-Shirbînî (XVIIe siècle)[10], al-Jabartî (1753-1825 ou 1826)[11], `Alî pacha Mubârak (1824-1893)[12]. Divers articles sont par ailleurs inspirés de l'ouvrage de l'orientaliste anglais Edward Lane (1801-1876), *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*. Celui-ci vécut en Egypte de la fin de 1825 à 1828 et de 1833 à 1835 et son livre est considéré comme une importante source ethnographique concernant l'Egypte du début du XIXe siècle.[13]

L'auteur se fonde également sur des événements historiques. Il étudie ainsi dans l'article « Al-ḥarb » (la guerre) « *l'état d'esprit et les mœurs sociales* » (*aḥwâl nafsiyya wa akhlâq ijtimâ`iyya*)[14] des Egyptiens en temps de guerre, au travers des exemples de

---

[1] « Al-shams », p. 252, « Al-malâhî », p. 378.
[2] « Al-ḥukûma al-miṣriyya », pp. 173-175. Voir Mémoire et séquelles de l'oppression.
[3] « Al-milḥ », p. 379.
[4] « Al-sûq », p. 240.
[5] « Abrî^q », p. 3, « Al-usra », p. 39. Voir Aspects de la vie quotidienne et La famille et la femme.
[6] « Al-usra », pp. 38-40, « Al-ta`aṣṣub », pp. 122-123, « El-ganâza », pp. 139-140, « Al-mar'a », pp. 362-366, « Mawlid al-sayyid », pp. 387-88.
[7] « Ibn - Ebn el-nukta », pp. 10-16, « Abû - Abû Zayd al-Hilâlî », pp. 19-22, « Al-a`râb », pp. 49-50, « Al-badû », p. 81, « Al-ḥasad », pp. 166-168.
[8] « Ibn - Ebn el-nukta », pp. 10-16, « Al-ḥashîsh », pp. 169-171.
[9] « Al-tamthîl », pp. 126-128, « Al-sulṭân Salîm », pp. 234-237.
[10] « Ibn - Ebn el-nukta », pp. 10-16, « Al-fukâha », pp. 309-310, « Al-fallâḥ », pp. 310-311.
[11] « Al-taṣawwuf », pp. 120-121, « Al-ta`aṣṣub », pp. 122-123, « Gada` », p. 134, « Al-ḥarb », pp. 161-166, « Muḥammad `Alî bâshâ », pp. 359-360, « Nebayyin zîn », p. 395, « Namâdhij », pp. 401-404.
[12] « Abû », pp. 16-22, « Al-ḍarîḥ », pp. 269-271.
[13] LANE, Edward, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londres, East-West Publications, 1989 (1re édition : 1836), 583 p. Lane est nommément cité dans les articles « El-faraḥ », pp. 306-307, « Al-mandal », pp. 381-382 et « Muḥammad `Alî bâshâ », pp. 359-360. Aḥmad Amîn indique également qu'il lui a emprunté certaines des illustrations du *Dictionnaire*. En tant qu'ouvrage de référence - on en trouve des emprunts dans le *Voyage en Orient* de Nerval par exemple -, ce livre mériterait une étude particulière.
[14] « Al-ḥarb », p. 161.

l'expédition française d'Egypte (1798-1801) et du débarquement de l'armée britannique en 1882 lors du soulèvement nationaliste mené par le colonel `Urâbî. L'article intitulé « Deux événements » (« Ḥâdithatâni »)[1] porte sur le mariage en 1904 du *shaykh* `Alî Yûsuf (1863-1913)[2] et l'incident de Denshewây[3]. Dans l'article « Namâdhij » (modèles), il propose sous la forme de courtes notices biographiques « *des exemples d'événements ou de personnalités, empruntés à la chronique d'al-Jabartî, et considérés comme des modèles* [représentatifs] *des gens d'Egypte et des événements qui s'y sont produits* »[4] à partir desquels « *on peut, dans la mesure du possible, se représenter le peuple égyptien* »[5].

4 Forme et thèmes du *Dictionnaire* :

Le *Dictionnaire* se divise en deux sections. La première, qui forme la partie principale, compte quatre cent vingt et une pages et cinq cent treize entrées, classées par ordre alphabétique. Elle regroupe cinq cent dix articles, car trois titres ne comportent que de simples renvois. Il s'agit de « El-bêsâra » (un plat à base de fèves) renvoyant à « Al-fûl » (les fèves), de « Khayâl al-ẓall » (le théâtre d'ombres) renvoyant à « ^{Q}arâgûz » (les marionnettes du théâtre d'ombres) et de « Shabshib » (un rituel magique) renvoyant à « Al-ḥubb » (l'amour).[6] Pour le dénombrement des articles, nous avons respecté la présentation donnée dans la table des matières de l'édition originale du *Dictionnaire*. Ainsi, les sous parties des articles « Ibn » (les expressions formées avec le mot « fils »), « Abû » (les expressions formées avec le mot « père ») et « Al-aḥzâb » (les partis politiques) n'ont pas été comptabilisées.[7] Le livre est d'un format de 16,5 cm x 24. Le texte se présente sur deux colonnes et chaque ligne mesure 6 cm. Les articles sont de longueur très variable : douze pages pour le plus long, une ligne pour le plus court, avec une longueur moyenne de vingt-neuf lignes soit une demi-page.[8] Notre étude porte principalement sur les articles présentés dans cette première section. La seconde partie du *Dictionnaire*, intitulée « Les expressions égyptiennes », forme, quant à elle, un glossaire

---

[1] « Ḥâdithatâni », pp. 150-152.

[2] Voir Le cycle de la vie.

[3] En 1906, des officiers anglais qui tiraient des pigeons dans le village de Denshawây dans le Delta (province de Minûfiyya) blessèrent une femme et provoquèrent un incendie. L'incident dégénéra en rixe. Les paysans, accusés d'avoir assailli les officiers, furent condamnés à des peines exemplaires : quatre d'entre eux furent condamnés à la pendaison, deux aux travaux forcés à perpétuité, trois à des peines de prison allant de sept à quinze ans et cinq à la flagellation. L'émotion en Egypte fut considérable et Denshawây devint un symbole pour le mouvement national égyptien. Il constitue, pour Aḥmad Amîn, l'événement déterminant sa prise de conscience nationaliste : « *Cet événement marqua profondément l'esprit des Egyptiens qui ne purent l'oublier. Il amena certaines personnes, dont l'auteur de ces lignes ainsi que de nombreux Egyptiens, à se tourner vers le nationalisme et emplit leur cœur d'un feu qui brûle aujourd'hui encore* », « Ḥâdithatâni », pp. 151-152. Voir aussi AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, Le Caire, Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, 7e édition (1re édition 1950), s.d., pp. 65-66.

[4] « Namâdhij », p. 401.

[5] *Ibid.*, p. 404.

[6] « El-bêsâra », p. 106, « Al-fûl », pp. 312-313 ; « Khayâl al-ẓall », p. 196, « ^{Q}arâgûz », pp. 320-321 ; « Shabshib », p. 245, « Al-ḥubb », p. 153.

[7] L'article « Ibn », pp. 4-16, se subdivise ainsi en sept articles intitulés « Ebn armala » (« fils de veuve »), p. 6, « Ebn el-balad » (« fils du pays »), pp. 6-8, « Ebn ḥaẓẓ » (« fils du plaisir »), p. 8, « Ibn Dâniyâl » (poète et auteur de théâtre d'ombres, 1248-1310), pp. 8-9, « Ibn Râbiyya aw awlâd Râbiyya » (une famille liée au théâtre), p. 9, « Ebn kubbâya » (le buveur), p. 9, « Ebn nukta » (celui qui aime plaisanter), pp. 10-16. L'article « Abû », pp. 16-22, compte trois subdivisions : « Abû de^{qq}î » (papillon), pp. 18-19, « Abû Zayd al-Hilâlî » (la *Geste d'Abû Zayd al-Hilâlî*), pp. 19-22, « Abû naḍḍâra aw Abû naḍḍâra zarqa » (revue publiée par Ya`qûb Ṣanû`, 1839-1912), p. 22. L'article « Al-aḥzâb », pp. 26-28, comprend une sous partie intitulée « Ḥizb al-umma » (le parti de la Nation), pp. 27-28.

[8] « Ibn », pp. 4-16 (542,5 lignes) et « Baṣṣâṣ » (espion), p. 87 (1 ligne).

définissant des mots, des expressions et des proverbes particuliers au dialecte égyptien.[1] Elle compte cinquante-six pages et cinq cent huit entrées. Elle fonctionne indépendamment de la première partie. On relève d'ailleurs quelques « doublets » entre les deux sections du *Dictionnaire*.[2] Il comporte également cinquante et une illustrations regroupées sur vingt-trois pages en fin de volume.[3] Notons que la réédition du *Dictionnaire* en 1999 par le ministère de la Culture rompt avec l'agencement original de l'ouvrage : les deux sections s'y trouvent rassemblées en une seule et même partie et les illustrations ont été supprimées.[4]

Si l'on s'en réfère à l'introduction de l'ouvrage, l'idée de composer une « *encyclopédie égyptienne* » apparaît dès l'origine du projet, en liaison avec une parution sous forme d'articles. L'auteur précise que, par modestie, il changea le titre de son recueil passant de l'encyclopédie (*dâ'irat al-ma`ârif*) au dictionnaire (*qâmûs*). Le genre du dictionnaire correspond bien à la démarche de l'auteur qui est celle de l'inventaire et du catalogue, de la collecte et de la conservation. Il répond également à l'ampleur de son sujet. Encyclopédies et dictionnaires visent à répertorier et à présenter un ensemble global, sinon total, de données ou de connaissances, à l'image du cercle que comporte le mot encyclopédie, y compris dans sa forme arabe ou encore à celle de l'océan, que contient l'étymologie du terme *qâmûs*.[5] La présentation de cet ouvrage sous la forme d'un dictionnaire témoigne également de sa vocation utilitaire et pédagogique. Ce genre peut se définir comme « *un* discours, *fondamentalement* didactique, *discours qui peut être suivi, et alors soumis à une organisation interne souvent hiérarchique, ou bien tronçonné, et alors ordonné selon des critères sémantiques ou formels, ce discours étant destiné à procurer, à l'intérieur d'une* culture *et à l'intention d'une catégorie d'*utilisateurs*, un ensemble d'informations* (...) *et proposant une* image *(ou des images compatibles) d'un* corpus de connaissances*, concernant les choses et/ou le langage qui en parle* (...) ».[6]

Aḥmad Amîn concevait bien ainsi son ouvrage, d'abord comme un livre susceptible de renseigner les nouvelles générations sur les coutumes du passé mais aussi comme un outil de travail à destination des chercheurs étrangers, contribuant à une meilleure connaissance de l'Egypte et des particularités de sa langue. Les orientalistes apparaissent en effet comme les seconds destinataires de cet ouvrage.

« *Je me trouvais dernièrement en compagnie de mon ami le professeur Tawfîq al-Ḥakîm* [1898-1987]*, qui me raconta qu'un orientaliste français voulait traduire son livre* Journal d'un substitut de campagne[7] *et qu'il s'était arrêté sur l'expression* « kûz dhura » (épi

---

[1] « Al-ta`âbîr al-miṣriyya », pp. 423-480.

[2] Par exemple « Balkî », p. 96 et « Balkî », *Al-ta`âbîr al-miṣriyya*, p. 432, « Qobba belâ shêkh », p. 318 et « Qobba belâ shêkh », *Al-ta`âbîr al-miṣriyya*, p. 462.

[3] Voir en annexes la table des illustrations du *Dictionnaire* et les reproductions de ces illustrations.

[4] AMÎN, Aḥmad, *Qâmûs al-`âdât wa-l-taqâlîd wa-l-ta`âbîr al-miṣriyya*, édition présentée et annotée par Muḥammad al-Jawharî, Le Caire, wizârat al-thaqâfa, al-majlis al-a`lâ li-l-thaqâfa, 1999, 553 p. Le *Dictionnaire* aurait auparavant connu une première réédition par xérographie.

[5] Ce terme a été employé métaphoriquement par Fîrûzâbâdî au XIVe siècle comme titre de son grand dictionnaire, *al-Qâmûs al-muḥîṭ*. HAYWOOD, J. A., « Ḳâmûs », *EI²*, tome IV, pp. 546-548. Sur les métaphores du savoir et de la connaissance contenues dans les titres des encyclopédies et des dictionnaires, voir par exemple REY, Alain, *Encyclopédies et dictionnaires*, Paris, PUF, Que sais-je ? n° 2 000, 1982, pp. 12-16.

[6] REY, A., *op. cit.*, p. 9. C'est l'auteur qui souligne.

[7] Yawmiyyât nâ'ib fî al-aryâf (1937), pour la traduction française : HAKIM, Tewfik El-, *Un substitut de campagne en Egypte. Journal d'un substitut de procureur égyptien*, traduit de l'arabe par Gaston Wiet et Zaki M. Hassan, Plon, collection Terre humaine, 1974 et 1982, 261 p.

de maïs)[1], *s'interrogeant sur la signification du mot «* kûz *», pour le traduire par «* kûb min al-dhura » (un gobelet de maïs) *et qu'il déviait ainsi du sens originel. Cela attira mon attention sur le fait que ces orientalistes et leurs semblables ont besoin qu'on leur explique les expressions populaires* (sha`biyya). *J'entreprenais donc de réunir ces expressions et de les expliquer mais je les trouvais si nombreuses qu'il aurait fallu des années pour les collecter. Aussi, je me cantonnais à en présenter quelques modèles et je laisse à qui viendra après moi le soin de les énumérer et de chercher à restituer les racines sur lesquelles elles sont formées. Puis je les ai classées par ordre alphabétique et j'ai été obligé pour les collecter de lire de nombreux livres populaires, cela en plus de ce dont se souvenait ma mémoire.* »[2]

La forme même du dictionnaire contribue à définir les coutumes et les traditions égyptiennes comme un objet d'étude et de savoir puisque ce genre a pour vocation de transmettre un corps de connaissances et « *tente d'appréhender de manière significative un ensemble d'informations* »[3] supposé homogène et cohérent. Elle témoigne également de la visée globalisante et cumulative de l'auteur. Le contenu et l'organisation d'un dictionnaire sont révélateurs de l'état d'un savoir et des intentions de son auteur. Ce genre sert à exprimer et à véhiculer des idées. Il présente « *des caractères évaluatifs - jugements de valeur liés aux idéologies - et des caractères injonctifs - ce qui est le cas de tout discours didactique* ».[4] L'adoption de l'ordre alphabétique « *neutralise* »[5] le principe de classement et la sélection des objets décrits. Il induit ainsi un ordre naturel et impersonnel, l'idée d'une description objective. Le type de lecture propre aux dictionnaires est également intéressant à prendre en compte. Il suppose un mode de consultation ponctuelle, sans lecture suivie, selon un système de questions et de réponses, de renvois ou de corrélats. Dans le *Dictionnaire* de Aḥmad Amîn, les renvois ne sont pas très importants. Seuls trente-six articles en comportent. Ces renvois mettent en rapport une soixantaine d'articles au total, ce qui représente un proportion de 12 % de l'ensemble des articles. On relève également des renvois à des titres inexistants ou approximatifs.[6]

---

[1] Le mot « *kûz* » désigne également un gobelet, un cruchon ou un pot servant généralement à puiser de l'eau. Voir aussi dans la seconde partie du *Dictionnaire* « Kûz », p. 464. L'auteur y présente notamment l'expression « *kûz dhura* » comme étant « *purement égyptienne* ».

[2] Introduction, pp. i-ii. Les premiers dictionnaires et manuels d'arabe dialectal égyptien en langues européennes datent de la fin du XIXe siècle.

[3] REY, A., *op. cit.*, p. 26.

[4] *Ibid.*, p. 9.

[5] *Ibid.*, p. 32.

[6] « El-asyâd » (les esprits), pp. 45-47, renvoi à « Al-bakhûr » (l'encens), pp. 80-81 et « Al-zâr » (le *zâr*), p. 217 ; « Al-badû » (les bédouins), p. 81, renvoi à « Al-a`râb » (les bédouins), pp. 49-50 ; « Burj » (les signes du zodiaque), p. 84, renvoi à « Al-ṭâli` » (l'horoscope), pp. 275-276 ; « Bundu^{q}î » (sequin vénitien), p. 97, renvoi à « Ḥalb al-nujûm » (traire les étoiles), p. 175 ; « Al-Bahâ' Zuhayr » (1187-1258), pp. 98-102, renvoi à « Ibn Dâniyâl » (v. 1248-1310), pp. 8-9 et « Al-Bûṣîrî » (1212-vers 1294-97), pp. 103-104 ; « El-bêsâra » (plat à base de fèves), p. 106, renvoi à « Al-fûl » (les fèves), pp. 312-313 ; « Al-tamthîl » (le théâtre), pp. 126-128, renvoi à « Ibn Dâniyâl », pp. 8-9 ; « Al-jaljalûtiyya » (un poème composé de formules magiques), p. 139, renvoi à « Taskhîr al-jânn » (asservir les djinns), pp. 116-119 ; « Ḥirz » (amulette), p. 166, renvoi à « Al-aḥjiba » (les amulettes), p. 25 ; « Al-ḥubb » (l'amour), p. 153, renvoi à « Shabshib » (un rituel magique), p. 245 ; « Ḥagar al-kabbâs » (diverses pierres aux vertus médicinales et magiques), p. 155, renvoi à « Iṣṭabl `Antar » (la chasse aux scorpions), pp. 48-49 ; « Al-ḥasad » (le mauvais œil), pp. 166-168, renvoi à « El-^{q}arr » (le mauvais œil causé par le bavardage des gens), p. 319 ; « Ḥôsh » (la cour des maisons, les tombeaux et les immeubles destinés au logement des plus pauvres), p. 184, renvoi à « El-ḥawwâshîn » (les saints protecteurs), p. 183 ; « Al-khadam » (les domestiques), p. 189, renvoi à « Al-raqîq » (l'esclave), pp. 212-214 ; « Khayâl al-ẓall » (le théâtre d'ombres), p. 196, renvoi à « ^{Q}arâgûz » (les marionnettes du théâtre d'ombres), pp. 320-321 ; « Al-dhawq » (le goût), p. 206, renvoi à « Ibn dhawq », article inexistant ; « Al-zirâ`a » (l'agriculture), pp. 219-220, renvoi à « Al-fallâḥ » (le paysan), pp. 310-311, « Al-kâshif » (le gouverneur de province), p. 333, « El-wagba » (repas que les paysans

La nature des entrées ou de la nomenclature permet de distinguer les dictionnaires et les encyclopédies. Au sens strict, un dictionnaire propose des définitions de mots et le mot utilisé comme titre est étudié en lui-même. L'encyclopédie décrit et commente les choses et les notions que désignent les mots employés comme titre. Le *Dictionnaire* de Aḥmad Amîn participe de ces deux genres en proposant à la fois des définitions de mots et des descriptions de choses. Il correspond ainsi au type « mixte » du dictionnaire encyclopédique.

L'auteur n'apporte pas de définition préalable des termes de coutumes et de traditions qui forment l'objet de son dictionnaire. Il renvoie ainsi à une acception courante, au sens commun et au caractère « évident » que revêtent les traditions. Celles-ci sont en effet souvent présentées et perçues comme des faits prêts à être consignés, reçus passivement et conservés par répétition, ce qui garantirait par ailleurs la neutralité de leur enregistrement.[1] Il précise cependant les limites chronologiques de son étude.

« *Je n'ai pas étendu mes recherches sur les coutumes et les traditions à toutes les époques car ce travail serait long et difficile. Je me suis seulement cantonné à leur description à l'époque moderne, dont je suis contemporain et à ce qui m'a précédé de peu.* »[2]

« *Je n'ai pas étudié les coutumes anciennes, c'est-à-dire celles qui se trouvaient chez les anciens Egyptiens et chez les Egyptiens de l'époque médiévale, car le premier sujet convient aux archéologues et le second aux spécialistes de l'histoire de l'Egypte à cette période. Je me suis plutôt limité à l'évocation des coutumes et des traditions de mon époque ou qui l'ont précédée de peu.* »[3]

Il définit également « *l'idée du livre* » :

« *L'idée du livre est qu'il est nécessaire d'étudier sous plusieurs aspects :*

---

devaient offrir au *multazim*, au gouverneur et au percepteur), pp. 413-414 et à « Multazim », article inexistant ; « Shabshib », p. 245, renvoi à « Al-ḥubb », p. 153 ; « Al-shi`r » (la poésie), pp. 249-250, renvoi à « Ibn Dâniyâl », pp. 8-9 et « Al-Bahâ' Zuhayr », pp. 98-102 ; « Al-shaykh `Alî Yusûf » (1863-1913), p. 288, renvoi à « Ḥâdithatâni » (deux événements), pp. 150-152 ; « Al-`ayn » (l'œil), p. 293, renvoi à « Al-aḥjiba », p. 25, « Al-bakhûr », pp. 80-81 et « Al-ḥasad », pp. 166-168 ; « El-ghâba » (les cannes de roseau et de bambou), p. 297, renvoi à « El-ta`mîra » (les cannes de roseau de la *gûza*), p. 123 et « Gûza », article inexistant ; « Fatḥ al-kitâb » (divination à l'aide d'un livre augural), p. 304, renvoi à « Al-istikhâra » (le tirage au sort), p. 36, « Ḍarb al-raml » (la géomancie), p. 268 et « Ḍarb al-wada` » (la divination par les coquillages), p. 269 ; « Al-fukâha » (l'humour), pp. 309-310, renvoi à « Al-dhawq », p. 206 ; « Al-qiṣaṣ » (les contes, les histoires), p. 326, renvoi à « Ḥawâdîth », correspondant à « Ḥaddûta » (les contes), pp. 155-161, et à « Shâ`ir », article inexistant ; « Al-surriyya » (l'esclave concubine), p. 231, renvoi à « Jâriya », article inexistant, et « Al-raqîq », pp. 212-214 ; « Al-sulṭân Salîm » (le sultan Sélim Ier) , pp. 234-237, renvoi à « Sharkasî », correspondant à « Al-Sharkas » (les Circassiens), p. 248 ; « El-`ûna » (la corvée), p. 292, renvoi à « Al-sukhra » (la corvée), pp. 230-231 et « El-wagba », pp. 413-414 ; « Al-kâshif », p. 333, renvoi à « El-wagba », pp. 413-414 ; « Al-kinâyât » (les expressions imagées), pp. 339-340, renvoi à la partie sur les expressions égyptiennes ; « Laylat al-dukhla » (la nuit de noces), p. 350, renvoi à « Al-zawâj wa-l-ṭalâq » (le mariage et la répudiation), pp. 222-224 ; « El-mebakhkharâtî » (l'encenseur), pp. 354-355, renvoi à « Al-bakhûr », pp. 80-81 ; « Al-mudârâ » (l'hypocrisie), pp. 361-362, renvoi à « Al-mujâmala » (la politesse), pp. 355-356 ; « Al-muqawwiyât » (les fortifiants), p. 376, renvoi à « El-ma`gûn » (une drogue), pp. 371-373 et « Manzûl », article inexistant ; « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' » (la musique et le chant), pp. 384-386, renvoi à « El-nu^q^ṭa » (pourboire), pp. 399-400 ; « Al-hazl » (l'humour), p. 409, renvoi à « Al-fukâha », pp. 309-310 et « Nukta », correspondant à « Ebn nukta » (celui qui aime plaisanter), pp. 10-16.

[1] Gérard LENCLUD, « La Tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de traditions et de société traditionnelle en ethnologie », *Terrain*, n° 9, 1987, pp. 110-123.

[2] Introduction, p. ii.

[3] *Ibid.*, p. iii.

1/ En ce qui concerne ces coutumes et ces traditions, lesquelles sont héritées de l'époque des anciens Egyptiens et lesquelles sont nouvelles. Et pour les nouvelles, quelles conditions sociales les ont engendrées.
2/ Le témoignage [qu'apportent] *ces coutumes et ces traditions sur la phase sociale* (al-ṭawr al-ijtimâ`î) *dans laquelle vivait le pays, celles qui se sont transmises et les raisons de leur transmission.* »
3/ Il est nécessaire de combler les lacunes et d'apporter des explications. »[1]

Il distingue d'une part des traditions issues de l'époque pharaonique qui constitueraient un « fonds originel ». Il affirme ainsi la continuité de l'histoire et de la culture égyptiennes depuis l'Antiquité. Cette remarque invite à étudier les origines que Aḥmad Amîn donne aux pratiques qu'il décrit et le contenu de cet héritage pharaonique. Il s'interroge d'autre part sur l'apparition et la transmission de nouvelles traditions.

La lecture de la table des matières rend compte de la diversité des sujets abordés.[2] On y relève des titres portant sur :
des mots, des expressions et les proverbes ;
la syntaxe du dialecte égyptien ;
« l'égyptianité » ;
des traits de caractère et des sentiments (fatalité, hypocrisie, flatterie, esprit de clan, amour, jalousie, joie, émotions) ;
la composition de la société, les hiérarchies sociales, les différentes communautés ethniques, religieuses et géographiques ;
les règles de politesse, les salutations, les compliments, le baiser ;
le sentiment national ;
l'organisation politique, administrative et économique de la société (gouvernement, partis politiques, impôts, agriculture, commerce, industrie, corvée, conscription) ;
les métiers ;
l'argent et les biens (bakchich, usure, prêt sur gage) ;
les activités intellectuelles et culturelles (revues, styles d'écritures, salons littéraires, bibliothèques, digressions) ;
les institutions, les pratiques et les croyances religieuses ;
les saints ;
le soufisme ;
l'organisation familiale ;
l'éducation des enfants ;
le cycle de la vie, soit les rites qui entourent la naissance, la puberté, les noces et les funérailles ;
les âges de la vie, la jeunesse et la vieillesse ;
l'habitat ;
le quartier ;
les marchés ;
les moyens de transport ;
la distribution de l'eau ;
l'alimentation ;
les vêtements et la parure ;

[1] Introduction, p. iii.
[2] Voir la traduction présentée en annexe.

l'équipement domestique ;
les soins du corps ;
l'encens et les parfums ;
le tabac et les accessoires pour fumer ;
la consommation de drogues ;
les fêtes et les divertissements (jeux, contes, théâtre, musique, chant, danse) ;
la poésie ;
l'humour ;
le calendrier et le climat ;
le soleil, la lune, les tremblements de terre ;
les maladies et leur traitement, la propreté et l'hygiène ;
les superstitions ;
les créatures surnaturelles (djinns, démons, *`afârît*-s) ;
les pratiques magiques ;
la divination ;
le *zâr* ;
des personnalités ;
des événements historiques ;
des lieux et des quartiers du Caire ;
les couleurs ;
des parties du corps ;
des animaux.

L'étude d'un dictionnaire se heurte à la forme même de ce genre d'ouvrage, qui implique une présentation segmentaire et « cyclique » et non pas linéaire des informations. A cette extrême dispersion s'ajoutent, dans le cas particulier du *Dictionnaire* de Aḥmad Amîn, les digressions et les commentaires parfois inattendus de l'auteur. Le titre d'un article n'en reflète le contenu que de manière imprécise. Les informations sont d'ordres multiples car l'auteur s'attache à recenser les divers usages ou les divers emplois de la chose ou du mot qu'il décrit. Une première et importante partie de cette étude a consisté à établir des index thématiques et analytiques du *Dictionnaire* à partir du contenu détaillé des articles. Ces index devraient rendre plus aisée la consultation de cet ouvrage. Ils permettent également de rendre compte des thèmes développés dans ce *Dictionnaire*, de la manière dont ils sont abordés, et de la part qu'ils occupent au sein de cet ouvrage.

Les index ainsi établis et présentés en annexe portent sur les thèmes suivants :
la composition de la société égyptienne ;
les conquérants de l'Egypte ;
mémoire et séquelles de l'oppression ;
la langue égyptienne ;
la poésie ;
l'humour ;
les contes et les histoires ;
fêtes et divertissements ;
le cycle de la vie ;
la famille, la femme, les enfants ;
l'amour, la séduction, la sensualité et le désir ;
l'alimentation ;
les vêtements ;

le quartier ;
les maisons ;
l'équipement domestique ;
les soins du corps ;
les transports ;
le tabac et les accessoires pour fumer ;
la consommation de drogues ;
la santé, les maladies, la propreté et l'hygiène ;
aspects de l'islam : rites et institutions, croyances et pratiques religieuses ;
saints et soufis ;
la fatalité, le destin, la chance et la fortune ;
la baraka ;
djinns, démons, *`afârît*-s et autres créatures surnaturelles ;
les pratiques magiques ;
la divination ;
la possession et le *zâr*.

Les traditions décrites par Aḥmad Amîn concourent d'une part à caractériser et à singulariser les Egyptiens. Le *Dictionnaire* propose en ce sens une définition de l'identité égyptienne. Cet aspect fera l'objet de la seconde partie de cette étude au travers des thèmes de la langue et de la littérature, de la mémoire et des séquelles de l'oppression, des fêtes et des divertissements avec la musique et le chant. Les traditions s'y définissent d'autre part en fonction du changement. En consignant pour mémoire des coutumes disparues, le *Dictionnaire* offre une représentation de la transformation de la vie quotidienne et de la société, comme le montrent la présentation des rites entourant la naissance, la puberté, le mariage et les funérailles, celle de l'organisation familiale et du statut de la femme, celle des vêtements ou encore de certains aspects de la vie quotidienne, étudiés dans une troisième partie. Les traditions égyptiennes sont parallèlement abordées dans une perspective de normalisation culturelle, ainsi qu'en témoignent le thème de la santé, des maladies, de la propreté et de l'hygiène et celui des « superstitions », présentés dans une quatrième et dernière partie. Le point de vue critique qu'adopte l'auteur à l'encontre de certaines traditions rejoint les visées de la réforme sociale. Le mode de vie, les pratiques sociales et les croyances se trouvent reconsidérées à l'aune d'un nouveau projet de société, en fonction des exigences d'un islam réformé et des implications de la « civilisation moderne ».

Chapitre IV

La description ethnographique de l'Egypte

Dans l'introduction de son ouvrage, Aḥmad Amîn souligne le caractère à la fois nouveau et inachevé de son initiative : « *J'ai donc entrepris ce livre avec crainte car il s'agit d'un sujet nouveau ; je ne pense pas avoir de devancier et le nouveau est souvent étrange. Je crois qu'il ouvre un chapitre qui sera complété par qui viendra après moi.* »[1] « *La nature nous a habitué au fait que les choses inachevées à leur commencement se complètent avec le temps.* »[2] Afin de mesurer la portée et la singularité de cette œuvre, il convient de la situer parmi les divers ouvrages qui, parus à la fin du XIXe siècle et au cours de la première moitié du XXe siècle, présentent des notations à caractère ethnographique et procédèrent ainsi à l'enregistrement et à la codification du folklore égyptien. Il s'agit de documents d'origines différentes, en langues arabe et européennes, des travaux d'amateurs et de professionnels, d'Européens et d'Egyptiens. Cette diversité est caractéristique de l'émergence des études folkloriques, qui sont souvent le fruit d'initiatives individuelles et isolées. Elles se développent de manière diffuse, à l'intérieur d'autres disciplines, comme la médecine, la littérature, la géographie et en dehors d'un cadre théorique particulier.

Parmi les premiers ouvrages concernant l'ethnographie, les folkloristes égyptiens actuels citent la traduction par Rifâ`a al-Ṭahṭâwî[3] du livre de G. B. Depping, *Aperçu historique sur les mœurs et coutumes des nations* (1826), parue au Caire en 1833 sous le titre de *Qalâ'id al-mafâkhir fî gharîb `awâ'id al-awâ'il wa-l-awâkhir*. Depping y décrit, chez différents peuples, les usages concernant l'habitation, la nourriture, l'habillement, les mariages, les funérailles, les jeux, les fêtes, les superstitions, etc. Le sujet de ce livre, bien qu'éloigné des sciences reconnues à l'époque, ne dut pas apparaître à son traducteur de moindre importance que les livres de géographie, d'histoire ou d'ingénierie.[4]

Les ouvrages visant à la réforme de la société égyptienne témoignent d'un intérêt, que nous jugeons aujourd'hui ethnographique, mais relevant d'une « *curiosité à visées d'encadrement* »[5], significative d'une certaine approche des pratiques sociales. Le docteur `Abd al-Raḥmân Ismâ`îl, par exemple, décrit et dénonce dans son ouvrage *Ṭibb al-rukka* (La Médecine populaire), publié entre 1892 et 1894, les « superstitions » concernant les maladies et leur traitement.[6] Dans *Ḥâḍir al-miṣriyyin aw sirr ta'akhkhurihim* (L'Etat présent des Egyptiens ou le secret de leur arriération, 1902), inspiré de la traduction du livre d'Edmond

---

[1] Introduction, p. ii.

[2] *Ibid.*, p. iii.

[3] Rifâ`a al-Ṭahṭâwî (1801-1873) fut l'imam de la première mission scolaire envoyée en France. Il anima par la suite un important mouvement de traduction.

[4] JAWHARÎ, Muḥammad al-, « Ḥarakat al-fulklûr al-miṣrî », *`Ilm al-fulklûr*, tome 1, Le Caire, Dâr al-ma`ârif, 1981 (4e éd.), p. 138 et du même auteur, préface, in AMÎN, Aḥmad, *Qâmûs al-`âdât wa-l-taqâlîd wa-l-ta`âbîr al-miṣriyya*, édition présentée et annotée par Muḥammad al-Jawharî, Le Caire, wizârat al-thaqâfa, al-majlis al-a`lâ li-l-thaqâfa, 1999, p. 10.

[5] CUISENIER, Jean et SEGALEN, Martine, *Ethnologie de la France*, Que sais-je ? n° 2 307, Paris, PUF, 1993 (2e éd.), p. 6.

[6] ISMÂ`ÎL, `Abd al-Raḥmân, *Ṭibb al-rukka*, 2 vol., le Caire, 1892-1894, 158 p. (traduction anglaise : *Folk Medicine in Modern Egypt, being relevant parts of the Ṭibb al-rukka or Old Wive's Medicine of `Abd al-Raḥmân Ismâ`îl* (La Médecine populaire dans l'Egypte contemporaine, extraits de Tibb al-rukka ou la médecine des vieilles femmes de *`Abd al-Raḥmân Ismâ`îl*), traduction de WALKER, John, Londres, Luzac, 1934, réédition New York, AMS Press, 1980, 128 p.). Voir aussi le chapitre La possession et le *zâr*.

Demolins, *A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons* (1897), Muḥammad `Umar dresse le tableau des dysfonctionnements de la société égyptienne et étudie les mœurs et les croyances qui en seraient la cause, en s'intéressant tout particulièrement à l'organisation familiale et à l'éducation des enfants.[1]

Parmi les ouvrages en langues européennes, on peut citer le recueil de Georges Legrain sur les légendes et chansons populaires de la Haute-Egypte (1914)[2], l'étude d'Austin Kennett sur les bédouins[3] et les travaux de l'Allemand Hanz Winkler[4]. En 1927, Winifred S. Blackman publiait une étude sur les paysans de Haute-Egypte : *The Fellahin of Upper Egypt. Their Religious, Social and Industrial Life, with a Special Reference to Survivals from Ancient Times*.[5] Diplômée du Royal Anthropological Institute[6], elle effectua chaque année pendant six ans des séjours de six mois parmi les paysans. Son ouvrage se situe entre la monographie et le journal d'ethnologue : elle s'y met souvent en scène, énonce des jugements de valeur personnels sur la réforme du mode de vie des paysans. Elle présente son travail comme une œuvre d'anthropologie et d'égyptologie. Son approche est dominée par la recherche de survivances de l'époque pharaonique. Le dernier chapitre de son étude, « Points de comparaison avec l'Egypte ancienne », illustre cette volonté de comparaison systématique, portant sur des éléments isolés de leur contexte.

L'ouvrage du père jésuite Henry Habib Ayrout (1907-1969), *Mœurs et coutumes des fellahs*, est particulièrement célèbre.[7] Il s'agit de la thèse de doctorat que celui-ci soutint à l'université de Lyon en 1938. Elle parut en français en 1938 et fut traduite en arabe en 1944. Cette étude, qui contient de nombreuses notations ethnographiques, vise à faire connaître la situation misérable des paysans, à la fois « méconnus et abandonnés »[8], afin d'améliorer leur condition de vie. Il fonda, dans cette perspective, l'œuvre des écoles gratuites des villages de Haute-Egypte.[9] Sur la cause des paysans, Muḥammad al-Jawharî signale également une étude de `Â'isha `Abd al-Raḥmân, parue en 1938.[10] A partir de 1935, le musicologue Maḥmûd Aḥmad al-Ḥifnî publia dans sa revue *Al-Mûsîqâ*, une série d'articles des anciens Egyptiens, puis un livre à ce sujet en 1936. Il est cité par Muḥammad al-Jawharî parmi les premiers

---

[1] Voir l'analyse de ROUSSILLON, Alain, « Réforme sociale et production des classes moyennes. Muhammad `Umar et « l'arriération des Egyptiens », *in* ROUSSILLON, Alain, dir., *Entre Réforme sociale et mouvement national. Identité et modernisation en Egypte (1882-1962*), Le Caire, Cedej, 1994, pp. 37-89.

[2] LEGRAIN, Georges, *Louqsor sans les Pharaons. Légendes et chansons populaires de la Haute-Egypte*, Vromant et Cie, Bruxelles, Paris, 1914, 224 p. Voir aussi le chapitre Les contes et les histoires.

[3] KENNETT, Austin, *Bedouin Justice. Laws and Customs among the Egyptian Bedouin*, Cambridge, Cambridge University Press, 1925, 158 p.

[4] WINKLER, Hanz, *Bavern zwischen Wasser und Wüste. Volkskundliches aus dem Dorfe Kimâm in Oberäegypten*, Stuttgart, 1934 et *Aegyptische Volkskunde*, Stuttgart, 1936. JAWHARÎ, Muḥammad al-, *`Ilm al-fulklûr*, *op. cit.*, p. 159 et IBRÂHÎM, Nabîla, *Al-Dirasât al-cha`biyya bayna al-naẓariyya wa-l-taṭbîq*, Le Caire, Université du Caire, s.d., pp. 158-159, soulignent la qualité de ses travaux.

[5] BLACKMAN, Winifred S., *The Fellahin of Upper Egypt. Their Religious, Social and Industrial Life, with a Special Reference to Survivals from Ancient Times*, Londres, Harrap, 1927, 331 p. (traduction française : *Les Fellahs de Haute-Egypte, vie religieuse, sociale et économique, le présent et les survivances anciennes*, traduction de MARTY, Jacques, Paris, Payot, 1948, 249 p.).

[6] Le Royal Anthropological Institute (1907), ancien Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, est issu de la fusion en 1871 entre l'Ethnological Society of London (1837) et l'Anthropological Society of London.

[7] AYROUT, Henry H., S.J., *Mœurs et coutumes des fellahs*, Paris, Payot, 1938, 187 p.

[8] *Ibid.*, p. 57.

[9] J'adresse tous mes remerciements à M. Robert Solé, qui m'a transmis des documents relatifs à Henry Ayrout, notamment une plaquette rédigée par sa famille lors de sa disparition.

[10] JAWHARÎ, Muḥammad al-, préface, in AMÎN, Aḥmad, *op. cit.*, p. 11.

ouvrages qui contribuèrent à l'étude du folklore égyptien.[1] Son projet « *visait à dépasser l'ancienne notion de musique orientale pour parvenir à celle d'une musique nationale, héritière de multiples influences historiques, réelles ou mythifiées, mais consciemment revendiquées* ».[2] On peut également faire référence aux écrits de Aḥmad Taymûr sur les proverbes, les expressions en langue dialectale et le théâtre d'ombre.[3] Au début des années 1950, paraissait le livre de Fu'ad al-Ḥasanayn, intitulé *Qaṣṣâṣu-na al-sha`bî* (Notre conteur populaire).

Les premières études universitaires sont marquées par les travaux de Suhayr al-Qalamâwî sur les *Mille et une nuits* (1941) et ceux de `Abd al-Ḥamîd Yunîs sur le *Roman de Baybars* (1946) puis la *Geste des Banû Hilâl* (1950). `Abd al-Ḥamîd Yunîs fut notamment le premier titulaire de la chaire de littérature populaire à l'université du Caire. Aḥmad Rushdî Ṣâliḥ est considéré comme le fondateur des études folkloriques en Egypte. A partir de l'étude de la tradition orale, il publia *Al-Adab al-sha`bî* (la littérature populaire) en 1954, qui contient notamment un recueil de chants, complété en 1956 par *Funûn al-adab al-sha`bî* (les arts de la littérature populaire).[4] La fondation en 1957 d'un Centre d'étude des arts populaires (*Markaz dirâsât al-funûn al-sha`biyya*) marque la reconnaissance officielle et institutionnelle des études folkloriques. La revue de ce Centre fut dirigée par `Abd al-Ḥamîd Yunîs, qui occupa également le poste de sous-secrétaire d'Etat à la culture populaire.[5]

La Société de Géographie :

Les travaux des sociétés savantes comprennent également des études sur certains aspects du folklore égyptien. On relève ainsi parmi les communications de l'Institut d'Egypte, fondé par Bonaparte en 1798, des articles sur les contes, les dictons, les fêtes, les légendes, les traitements médicaux ou les instruments de musique, essentiellement publiés entre 1875 et 1920.[6] Le programme de travail de la Société khédiviale d'Economie politique, de Statistique et de Législation, créée en 1910, montre par ailleurs que la « *connaissance « ethnologique » du* [paysan égyptien] *est sentie comme nécessaire à chaque fois qu'il est question de transformer ses comportements* (...)*, qu'il s'agisse de le contraindre à renoncer à la* vendetta *ou d'améliorer son hygiène* ».[7] Les publications et les activités de la Société de Géographie d'Egypte sont intéressantes à plusieurs égards. Celle-ci a en effet publié dans son *Bulletin* des études ethnographiques sur l'Afrique et l'Egypte.[8] Elle a en outre créé en 1898 un musée de

---

[1] JAWHARÎ, Muḥammad al-, préface, in AMÎN, Aḥmad, *op. cit.*, p. 11.

[2] LAGRANGE, Frédéric, *Musiques d'Egypte*, Cité de la Musique, Actes Sud, 1996, p. 21.

[3] TAYMÛR, Aḥmad, *Al-amthâl al-`ammiyya*, Le Caire, 1949, *Al-Kinâyât al-`ammiyya*, Le Caire, 1970 (3e éd.).

[4] ṢÂLIḤ, Aḥmad Rushdî, *Al-Adab al-sha`bî*, Le Caire, Dâr al-ma`ârif, 1954, 233 p. Muḥammad al-, *`Ilm al-fulklûr*, *op. cit.*, p. 141, indique une seconde édition en 1955, Le Caire, Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya. Il existe une troisième édition, Le Caire, Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, 1971, 394 p. ṢÂLIḤ, Aḥmad Rushdî, *Funûn al-adab al-sha`bî*, 2 vol., Le Caire, Dâr al-fikr, 1956, 183 et 145 p. Nada Tomiche indique que Aḥmad Rushdî Ṣâliḥ remporta en 1949 un prix à l'université d'Alexandrie pour un essai sur la littérature populaire. TOMICHE, Nada, *Histoire de la littérature romanesque de l'Egypte moderne*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1981, p. 188.

[5] WAHBA, Magdi, *La politique culturelle en Egypte*, Paris, UNESCO, 1972, 103 p.

[6] Voir ELLUL, J., « Anthropologie - Ethnographie - Folklore », *Index des communications et des mémoires publiés par l'Institut d'Egypte* (1859-1952), Le Caire, 1952, pp. 94-96. Voir aussi le chapitre sur Les contes et les histoires.

[7] ROUSSILLON, Alain, « Projet colonial et traditions scientifiques : aux origines de la sociologie égyptienne », *D'un Orient l'autre*, vol. II, Paris, Editions du CNRS, 1991, p. 357.

[8] Le titre du *Bulletin* a changé plusieurs fois de dénomination : *Bulletin de la Société khédiviale de Géographie* (*BSKG*) de 1875 à 1917, *Bulletin de la Société sultanieh de Géographie* (*BSSG*) de 1917 à 1922, *Bulletin de Société royale de Géographie d'Egypte* (*BSRGE*) de 1922 à 1952.

Géographie et d'Ethnographie, le premier établissement de ce genre en Egypte. L'étude de cette société savante, fondée sur le modèle de la connaissance scientifique, et rassemblant des Européens et des Egyptiens, montre l'élaboration difficile, et semble-t-il toujours recommencée, d'un questionnement et d'un savoir ethnologique.

Les expéditions égyptiennes en Afrique : conquêtes et géographie

Créée en 1875 sous le patronage du khédive Ismâ`îl (1863-1879), la Société de Géographie se fit dans un premier temps l'écho et le relais de l'exploration de l'intérieur de l'Afrique - Le Caire était en effet le point de départ de nombreux explorateurs en Afrique centrale - et de la politique d'expansion menée par le khédive au Soudan et en Afrique centrale et orientale. Par ces conquêtes, l'Egypte ouvrait en les « pacifiant » de nouveaux territoires et y associait administration et exploration. La fondation de la Société intervint dans le contexte particulier des dernières grandes explorations géographiques de l'Afrique[1], de la lutte contre la traite des esclaves et du déclenchement, dans les années 1880, de la « mêlée » pour la colonisation de l'Afrique. De 1875 à 1883, période que couvrent les deux premières séries du *Bulletin*, la Société khédiviale de Géographie entretenait d'étroites relations avec l'état-major égyptien, et notamment la IIIe section de géographie. Organisé en 1870 par le général américain Charles Pomeroy Stone (1824-1887), qui le dirigea jusqu'en 1883, l'état-major comptait un certain nombre de militaires américains invités par Ismâ`îl à se mettre au service de l'Egypte après la guerre de Sécession (1861-1868). Au sein de la IIIe section ou section géographique de l'état-major, ils devaient encadrer et former de jeunes ingénieurs militaires égyptiens. Les membres de cette section participèrent activement aux expéditions militaires et aux explorations menées au Soudan et en Afrique orientale.[2] La nomination du général Stone à la vice-présidence de la Société lors de sa création en 1875, puis à sa présidence de 1879 à 1883, témoigne également de ces liens privilégiés.[3] Les rapports de missions des officiers d'état-major fournissaient alors la matière des *Bulletins* - ils représentent ainsi la moitié des vingt-deux articles publiés dans la première série -, qui rendaient compte des principales expéditions de cette période. L'articulation entre la conquête militaire et la « conquête scientifique » d'un territoire était clairement établie par les principaux animateurs de la Société, de même revenaient-ils souvent sur la mission civilisatrice de l'Egypte en Afrique. La société relata les principales explorations menées au Kordofan, région qui s'étend au centre du Soudan, acquise par l'Egypte lors de la conquête du Soudan entre 1820 et 1823[4], les reconnaissances qui suivirent la conquête du sultanat du Dâr Fûr (ou Darfour, le pays des Fûr) en 1874[5], la guerre contre l'Ethiopie et la conquête de la

[1] C'est au cours de son expédition de 1887-1889 que Stanley établit définitivement l'hydrographie des sources du Nil.

[2] Dans « La Naissance de la géographie positive et les Khitat-s de Ali Pacha Mubârak », *D'un Orient l'autre*, vol. II, Paris, Editions du CNRS, 1991, p. 317, G. Alleaume souligne que les militaires américains de l'état-major étaient pour la plupart des anciens officiers des guerres indiennes, qui passaient en quelque sorte de la conquête du Far-West à celle du Soudan. Elle évoque également « *l'impact que devaient produire leurs récits sur les jeunes officiers égyptiens placés sous leurs ordres* ».

[3] Le président était nommé par le khédive qui avait le haut patronage de la Société.

[4] COLSTON, « Notes sur les tribus de bédouins du Soudan et du Kordofan », *BSKG*, I, 1876, pp. 267-277. Voir aussi le compte rendu des séances, avril 1876, p. 240 et COLSTON, « La route entre Debbeh et El-Obeyd », *BSKG*, II, 4, 1883, pp. 203-208. L'état-major publia par ailleurs le rapport du colonel Colston, *Report on Northern and Central Kordofan*, et le *General Report on the Province of Kordofân* (*geography, topography, inhabitants, soil end water supply, produits, ressources and commerce, climate*), Le Caire, Imprimeries de l'état-major, 1887.

[5] NACHTIGAL, G., « Voyage au Wadaï », *BSKG*, I, 1-4, 1876, pp. 305-350, Compte rendu des séances 1877. Communication du colonel Mason de l'état-major égyptien sur le Darfour, la nouvelle province annexée à

ville de Harar (1875-1876)[1], l'implantation de l'Egypte sur le littoral de la mer Rouge, depuis Suakin (Su'âkin)[2] jusqu'à Ras Hafoun sur la côte somalienne de l'océan Indien[3], et les missions menées dans la région des Grands lacs et en Afrique centrale[4].

Les études ethnographiques : vers la définition d'un objet et la spécialisation des enquêtes

Les notations ethnographiques dans les récits des explorateurs et les rapports des officiers d'état-major ne constituent pas dans un premier temps un sujet ou un objet d'étude en soi mais apparaissent parmi des observations d'ordre topographique, géologique, climatique, botanique, etc. Les récits des explorateurs publiés par le *Bulletin* sont avant tout des récits de voyage et d'aventure. Ils donnent des renseignements épars sur les populations dont les voyageurs traversent les territoires. Ils relèvent les faits les plus marquants, du moins les plus visibles (apparence physique, forme des habitations par exemple). Leurs notations gardent un caractère anecdotique et fragmentaire. On constate par ailleurs l'ébauche d'un discours « conventionnel » et répétitif sur les Pygmées par exemple ou encore sur les Galla et les Issa d'Abyssinie : ce sont toujours les mêmes traits qui sont évoqués dans les différents articles. Les études des officiers d'état-major sur les nomades du Soudan offrent des descriptions plus systématiques. Elles sont subordonnées à des problèmes d'administration : il s'agit « d'assagir » des populations jugées turbulentes, d'assurer la sécurité des routes et de mettre en valeur des territoires. Les études sur les peuples de langue hamite ou chamite (couchitique) comme les Somali, les Galla ou la confédération de tribus Beja au Soudan semblent principalement liées à la question de l'origine des Egyptiens. Au tournant du XXe siècle, les articles portant sur l'ethnologie se spécialisent et se détachent peu à peu du récit de voyage. Cela apparaît déjà au niveau des titres : aux souvenirs ou aux journaux de voyage succèdent par exemple des « Notes ethnographiques sur les Chillouks »[5]. Les études ethnologiques prennent donc une autonomie progressive. L'article d'Ernst Klippel, « Etudes sur le folklore

---

l'Egypte, *BSKG*, I, 1876, pp. 401-402, PURDY, « Le pays entre Dara et Heufrah en Nahass », *BSKG*, I, 8, 1880, pp. 5-16.

[1] MOKTAR, Mohammad, « Notes sur le pays de Harrar », *BSKG*, I, 1-4, 1876, pp. 351-397 et « Une reconnaissance au pays des Gadiboursis », *BSKG*, I, 7, 1880, pp. 5-17, STONE pacha, « La topographie et la géographie du pays entre la côte de la mer Rouge et le plateau abyssin », *BSKG*, I, 9-10, 1880, pp. 43-76 et le compte rendu des séances, avril 1880, *BSKG*, I, 8, 1880, pp. 38-39, MOKTAR, « Dans le Soudan oriental », *BSKG*, I, 11, 1881, pp. 5-18, « Les expéditions égyptiennes en Afrique. Journal officiel de la reconnaissance géologique et minéralogique opérée par l'expédition de L. H. Mitchell du 1er octobre 1875 au 3 avril 1876 », *BSKG*, III, 1888-1893, pp. 185-255, Compte rendu des séances, séance du 23 mars 1883, communication de Bonola « Le pays entre Zeilah et Harrar », *BSKG*, II, 8, 1886, pp. 461-464, PAULITSCHKE, « Le Harrar sous l'administration égyptienne 1875-1885 », *BSKG*, II, 11, 1887, pp. 575-612.

[2] Au Soudan actuel, au sud de Port Soudan.

[3] HEUGLIN, Théodore de, « Le territoire des Beni-Amer et des Habab », *BSKG*, I, 1-4, 1876, pp. 105-120, Compte rendu des séances, *BSKG*, I, 1-4, 1876, pp. 399-401, GRAVES, « Le pays des Somalis Mijjertains » (rapport fait au général Stone pacha), *BSKG*, I, 6, 1879, pp. 23-37 et GRAVES, « Le cap Guardafui », *BSKG*, I, 9-10, 1880, pp. 29-31. Le rapport du lieutenant-colonel Graves fit également l'objet d'une communication du général Stone devant la Société en juillet 1878.

[4] LINANT de BELLEFONDS, Ernest, « Itinéraire et notes. Voyage de service fait entre le poste militaire de Fatiko et la capitale de M'tesa, roi d'Uganda, février-juin 1875 », *BSKG*, I, 1-4, 1876, pp. 1-104, LONG bey, « Notes sur les nègres qui habitent du Bahr al-Abiad jusqu'à l'équateur, et à l'ouest du Bahr-el-abiad jusqu'à Makraka-Niam-Niam », *BSKG*, I, 1-4, 1876, pp. 223-234, MASON bey, « Reconnaissance du lac Albert-Nyanza », *BSGK*, I, 5, 1877-1878, pp. 5-11, CHAILLE-LONG bey, « Notes sur les pygmées de l'Afrique centrale », *BSKG*, III, 7, 1891, pp. 519-532, PIAGGIA, C., « Sur le Nil Somerset et le lac Capeke », *BSKG*, II, 4, 1883, pp. 185-190.

[5] TAPPI, C., *BSKG*, VI, 3, 1903, pp. 112-141.

bédouin d'Egypte »[1], paru en 1911, est ainsi la première description des bédouins d'Egypte qui ne s'inscrive pas dans le cadre narratif d'un récit de voyage ou d'une mission d'étude géologique dans le désert.

La description ethnographique de l'Egypte : des Belles-Lettres à l'exposé scientifique

Au travers du *Bulletin*, on peut également repérer la publication des premiers articles portant sur l'ethnographie de l'Egypte. Le compte rendu en 1888 de l'ouvrage d'Anna Neumann, épouse du consul d'Autriche au Caire, *Du Danube au Nil* (paru en 1886), est présenté comme une concession à la littérature « légère » et féminine des voyages, par opposition à celle, scientifique et sérieuse, des explorateurs. C'est cependant la première « description de mœurs » de l'Egypte qui parut dans le *Bulletin*.[2] D'autre part, lors de la séance du 25 avril 1890, le compte rendu de son travail sur *La Lithuanie et ses légendes* contient la première référence au terme de folklore en tant que discipline, définie comme l'étude des coutumes, des croyances et de la littérature populaire d'un peuple dans le but de retrouver son histoire et ses origines ; les traditions étant perçues comme des vestiges du passé[3]. Anna Neumann y traite de l'origine aryenne des peuples de la Lithuanie, dont le folklore - coutumes populaires, légendes, faits, idées, rites, chansons - porterait la trace : « *Certains peuples conservent pendant des siècles les traditions héritées de leurs aïeux, et restées vivaces chez eux en dépit des vicissitudes et des profonds changements survenus dans le cours des siècles qui les séparent de leur berceau primitif.* (...) *Il est même certaines populations chez lesquelles nous retrouvons les vestiges plus ou moins intacts des antiques coutumes, les échos plus ou moins sonores des vieilles croyances, qui font remonter à notre pensée le cours des âges et, nous reportant à un passé lointain, nous font entrevoir le berceau oublié de ces peuples* (...). »[4] Ainsi que le note le secrétaire adjoint de la Société, Gaillardot bey, « *le folklore, c'est-à-dire l'étude des idées, des traditions et de la littérature populaire pour en tirer des données ethnographiques, est à la mode* (...) ».[5]

La communication de Piot Bey, « Causerie ethnographique sur le fellah »[6], parue en 1899, se présente comme la première intervention scientifique à ce sujet. Le secrétaire de la Société, Frédéric Bonola[7], oppose le paysan « *de pure convention entrevu du bout de la lorgnette des touristes ou à travers les fantaisies de leur imagination* »[8] à l'expérience et à la compétence de Piot Bey, vétérinaire en chef de l'administration des domaines de l'Etat, qui est en rapport avec eux depuis vingt ans. On trouve des remarques similaires dans l'introduction du travail d'E. Sidawi intitulé « Mœurs et traditions de l'Egypte moderne. Sitti Damiana, sa légende, son mouled »[9]. S'y trouvent mis en cause les touristes qui prétendent, après un séjour d'un mois, connaître le pays et dont les postes d'observation sont le wagon-restaurant ou l'hôtel Cataract d'Assouan. Le drogman d'hôtel, le bédouin des pyramides et

---

[1] KLIPPEL, E., *BSKG*, VIII, 10, 1911, pp. 553-616.
[2] NEUMANN, A., « Du Danube au Nil », *BSKG*, III, 2, 1889, pp. 119-129.
[3] NEUMANN, A., « La Lithuanie et ses légendes », *BSKG*, III, 7 (1891), pp. 489-505.
[4] *Ibid.*, pp. 490-491.
[5] Compte rendu des séances (séance du 25 avril 1890), *B SKG*, III, 5, 1890, p. 363.
[6] PIOT, « Causerie ethnographique sur le fellah », *BSKG*, V, 4, 1899, pp. 203-248.
[7] Frédéric Bonola, avocat d'origine italienne, fut l'un des principaux animateurs de la Société et son secrétaire général de 1877 jusqu'à la Première Guerre mondiale.
[8] PIOT, « Causerie ethnographique sur le fellah »,*op. cit.*, p. 204.
[9] SIDAWI, E., « Mœurs et traditions de l'Egypte moderne. Sitti Damiana, sa légende, son mouled » (séance de janvier 1914), *BSKG*, VIII, 1917, pp. 75-99 et 97-99.

l'ânier des touristes suffisent à leur « *curiosité savante* » et leurs relations de voyages s'enlèvent à des milliers d'exemplaires. La description ethnographique de l'Egypte semble avoir été tout d'abord un sujet délaissé ou du moins laissé aux touristes, relevant donc du genre des voyages et des Belles-Lettres. L'intervention du secrétaire de la Société, F. Bonola, en 1903, au sujet de la communication de Piot Bey et de celle de C. Toureille, intitulée « De quelques superstitions égyptiennes »[1] (1902), témoigne d'une nouvelle approche du folklore, qui d'objet de curiosité et d'exotisme devient un sujet d'étude scientifique :

« *Il n'y a pas longtemps encore on considérait ces recherches* [sur les coutumes et les traditions] *comme une simple curiosité, ainsi après les études que l'on a faites, en Allemagne, en France, en Angleterre, en Italie, et pour ainsi dire partout, les résultats de ces recherches sont devenus des documents scientifiques de premier ordre* (...). *En effet, tout ce qui constitue la manifestation de l'âme du peuple ne peut être négligé par le savant, qui y trouve souvent la raison secrète des grands événements et l'explication des évolutions morales et artistiques d'une race ou d'une génération.* (...) *Cette branche de recherches et d'études que les Anglais ont baptisée* Folk-Lore *(nom désormais accepté) rentre dans le cadre de nos études, car elle forme partie intégrante de l'ethnographie.* »[2]

La volonté de mener des enquêtes spécialisées et systématiques est clairement énoncée dans le nouveau programme de travail de la Société en 1920[3]. La Société veut porter l'essentiel de ses travaux sur la vallée du Nil et développer plus particulièrement les études ethnographiques, afin d'éviter de faire « double emploi » avec d'autres disciplines comme l'histoire naturelle, l'égyptologie et l'orientalisme ou d'autres sociétés savantes. Les enquêtes scientifiques sont centrées sur la géographie - physique, économique et historique - l'anthropologie physique et l'ethnographie. L'ethnologie doit guider les études géographiques. Il faut orienter les travaux de géographie physique sur le milieu dans lequel vit l'homme dans la mesure où il conditionne son mode d'existence, la zoologie et la botanique sont à étudier du point de vue ethnologique : « *nous entendons par là les légendes, coutumes, superstitions relatives aux animaux et aux plantes, les faits relatifs à leur utilisation, alimentaire, magique ou autre* ».[4] Quant à l'ethnographie, définie comme l'étude de toutes les manifestations de la vie matérielle et morale, « *c'est un domaine où nous ne ferons double emploi avec aucune autre science représentée au Caire, et qui doit, par conséquent, attirer toute notre attention. On sait le développement qu'a pris cet ordre de recherches dans tous les pays et leur importance pour l'histoire de la civilisation. Il est grand temps de recueillir en Egypte même et au Soudan une documentation très curieuse qui va disparaître en Egypte même et qui évolue rapidement au Soudan* ».[5] Pour développer les études ethnographiques, la Société estime avoir besoin du concours de tous : « *Combien d'hommes éclairés, fonctionnaires, militaires, médecins, magistrats, ingénieurs, commerçants, industriels, etc., appelés par leurs fonctions à vivre en Egypte ou au Soudan, seraient à même de recueillir des renseignements extrêmement intéressants et précieux sur telles coutumes, tel métier, tel objet. Ils n'attendent peut-être pour le faire que d'être encouragés et guidés.* »[6]

---

[1] TOUREILLE, « De quelques superstitions populaires égyptiennes », *BSKG*, VI, 4, 1904, pp. 149-169.
[2] Compte rendue des séances (séance du 10/1/1903), *BSKG*, VI, supplément, 1908, pp. 644-645.
[3] « La Société sultanieh de Géographie et son programme de travail », *BSSG*, IX, fasc. 3-4, 1920, pp. 1-16.
[4] *Ibid.*, p. 3.
[5] *Ibid.*, p. 4.
[6] *Ibid.*, p. 1.

Le programme contient un petit questionnaire portant sur les principaux aspects à relever autour de la « vie matérielle » (nourriture, vêtements, habitations, arts et métiers) et de la « vie morale » (naissance, puberté, mariage, classe d'âge, langue, organisation sociale, droit et morale, religion, jeux, arts, mythes, sciences). Des notices contenant ce programme furent imprimées en anglais et en français et diffusées en novembre 1918.[1] La Société souhaite également mettre chaque année une ou plusieurs questions à l'étude. Elle propose deux enquêtes monographiques à mener sur la base d'un questionnaire, sur l'oasis de Siwa et les Tziganes d'Egypte. Deux autres questions portant sur des techniques, l'irrigation et la vannerie, traitent, dans une perspective comparatiste, de l'histoire de la civilisation. La description de l'oasis de Siwa par Mustapha Maher Pacha[2], éditée en 1919, s'inspire de ce questionnaire et propose ainsi un premier tableau « raisonné » de l'oasis. Georges Foucart, directeur de l'Institut français d'archéologie orientale et président de la Société de 1918 à 1928, est l'auteur d'un *Questionnaire préliminaire d'ethnologie africaine* (1918)[3] dont cinq à six cents exemplaires ont été adressés aux divers ministères des colonies, instituts coloniaux, missions chrétiennes et gouverneurs, dans l'objectif de collecter et d'éditer des monographies. Seules trois réponses ont été publiées dans le *Bulletin*.[4] Un autre questionnaire portant sur les croyances et les pratiques des Egyptiens a également été diffusé par la Société en 1929.[5]

L'article de G. Foucart, « L'Ethnologie africaine et ses récents problèmes »[6] publié en 1917, définit le cadre théorique de l'ethnologie de l'Afrique au travers notamment de sa convergence avec l'égyptologie. « *Les bas-reliefs de Thèbe ou de Saqqara vivent encore en êtres de chair et d'os en mille point du haut-Nil, du Zambèze, du Niger et du Congo.* »[7] Ces nombreuses similitudes « *tantôt expliquent l'Egypte d'autrefois par l'Afrique non civilisée d'aujourd'hui, et tantôt éclairent le monde africain de nos jours à la lumière de l'Egypte du passé* ».[8] Au travers du concept de « survivances », l'ethnologie entend ainsi reconstituer l'histoire de l'Afrique et de son peuplement. Dans un objectif de comparatisme, chaque objet est mis en rapport avec son « original » de l'époque pharaonique. L'idée de survivance domine également l'approche du folklore égyptien et les traits relevés sont toujours comparés et assimilés à la période antique :

« *Au milieu des sociétés aux formes apparentes les plus civilisées, et sur des particularités supposées depuis longtemps disparues, l'enquête a révélé, chez certains individus ou dans certains milieux, la persistance d'innombrables survivances : souvent isolées, inconscientes, fugitives, mais dont l'explication devait être trouvée, finalement, dans des religions ou des stades de civilisation antérieures à l'état actuel. Il y a donc probabilité ou possibilité qu'il en soit de même, sur un tel détail donné, pour des pays tels que l'Egypte*

---

[1] Compte rendu des séances, 29/4/1918, *BSSG*, IX, 3-4, 1920, p. XIV.
[2] MAHER, M, « L'oasis de Siouah », *BSSG*, IX, fasc. 1-2, 1919, pp. 47-104.
[3] Société sultanieh de Géographie du Caire, Georges Foucart, *Questionnaire préliminaire d'ethnologie africaine,* Le Caire, Imprimerie de l'IFAO, 1919, 162 p.
[4] « La colonie italienne de l'Erythrée », *BSSG*, X, 1920, pp. 1-79 et 97-254, « Le Latuka. Réponses au Questionnaire d'Ethnologie africaine », *BSSG*, XII, 1923-1924, pp. 37-75, MAYALL, R. C., « Memorandum on the Tribe of Northen Dinkas in the Upper Nile Province », *BSSG*, XII, 1923-1924, pp. 187-203.
[5] WAINWRIGT, G. A., « Ethnology in Egypt », *BSRGE*, XVI, fasc. 4, 1929, pp. 257-262. Ce questionnaire ne figure malheureusement pas dans le *Bulletin*.
[6] FOUCART, G., « L'ethnologie africaine et ses récents problèmes », *BSSG*, VIII, 3, 1917, pp. 195-288.
[7] *Ibid.*, p. 270.
[8] *Ibid.*, p. 270. Voir par exemple WAINWRIGHT, « Ancient Survivals in Modern Africa », *BSSG*, IX, 1919-1920, pp. 105-130 et 177-197 et THOMAS, E. S., « An ethnological coincidence », *BSRGE*, XIV, 1927, pp. 161-164.

contemporaine ou la partie arabe du Soudan. De là un intérêt évident à recueillir ou à dégager ces survivances, notamment pour la connaissance de l'Egypte ancienne*, pharaonique ou gréco-romaine.* »[1]

L'Egypte est en effet considérée comme le pays le mieux placé pour étudier et montrer la permanence de la civilisation au cours des siècles dans le domaine des techniques ou celui des superstitions qui témoigneraient de la survivance d'anciennes idées religieuses. G. A. Wainwrigt engage ainsi à établir une collection scientifique et représentative de toutes les manifestation de la « vie indigène » pour établir des comparaisons avec les habitudes des anciens Egyptiens qui se perpétuent quotidiennement sans qu'on ne le remarque, tandis que ces survivances sont en train de disparaître devant les modes et les techniques européennes. L'étude de la permanence de la culture lui apparaît comme le premier devoir de l'ethnologie en Egypte.[2]

En dépit de l'élaboration d'un programme de travail méthodique en 1918, la Société de Géographie n'a suscité aucune série d'études systématiques sur le folklore égyptien. La disparité des articles publiés à ce sujet témoigne essentiellement de l'intérêt personnel porté à ces questions par leur auteur.[3] Ces textes privilégient par ailleurs le domaine des « superstitions », la description ethnographique d'une population donnée ayant souvent vocation de présenter un tableau de sa « *situation morale* ».

Le musée de Géographie et d'Ethnographie

La Société de Géographie a par ailleurs fondé et organisé en 1898 un musée de Géographie et d'Ethnographie. Il compte parmi les premiers musées d'Egypte, après la création au Caire du musée des Antiquités pharaoniques en 1857-1858 et du musée arabe ou d'Art islamique en 1880 et du musée gréco-romain d'Alexandrie en 1892.[4] Il constitue en outre le premier établissement consacré à l'ethnographie et le seul de ce genre jusqu'à la création en 1957 d'une section ethnographique au musée de l'Agriculture du Caire.[5] Il

---

[1] Société sultanieh de Géographie du Caire, Georges Foucart, *Questionnaire préliminaire d'ethnologie africaine,* Le Caire, Imprimerie de l'IFAO, 1919, p. X. C'est l'auteur qui souligne.

[2] WAINWRIGHT, G. A., « Ethnology in Egypt », *BSRGE*, XVI, fasc. 4, 1929, pp. 257-262.

[3] ABBATE pacha, « Les visites joyeuses aux tombeaux du Caire », *BSKG*, XI, 1912, pp. 617-628, voir aussi du même auteur « L'Ile de Rodah », *BSKG*, IV, 1909, pp. 151-164, BLACKMAN, « Some social and religious customs in modern Egypt, with special référence to survivals from ancient times », *BSRGE*, XIV, 1926, pp. 47-64, BACHATLY, « Notes sur quelques amulettes égyptiennes », *BSRGE*, XVII, 1-3, 1929-1931, pp. 49-60 et 183-88, BACHATLY et RACHED, « Un cas d'envoûtement en Egypte », *BSRGE*, XVII, 3, 1931, pp. 177-181, BACHATLY, « Le bosquet sacré de Guizeh (Egypte). (étude relative à un article de Mr Hornblower) », « le nouement de l'aiguillette en Egypte » et « Fumigations employées en Egypte d'après le « Livre des perles enfouies », *BSRGE*, XVIII, 1-4, 1932-1934, pp. 97-101, 102-106 et 333-344, WINKLER, « Importance des marques de propriété usitée chez les Bédouins d'Egypte », *BSRGE*, XIX, 3, 1937, pp. 267-270, BAYOUMI, « Survivances égyptiennes », *BSRGE*, XIX, 3, 1937, pp. 279-287.

[4] Dans son discours d'inauguration, le président de la Société fait d'ailleurs référence à ces trois établissements, le nouveau musée de Géographie et d'Ethnographie devant constituer un trait d'union entre toutes les époques, « *de la formation de la vallée alluviale du Nil jusqu'à nos jours* », Société khédiviale de Géographie, *Le Musée de Géographie et d'Ethnographie*, Notice par le Dr F. Bonola, secrétaire général et conservateur du Musée, Le Caire, Imprimerie nationale, 1899, p. 8.

[5] Le musée de l'Agriculture du Caire fut créé en 1930 et inauguré en 1938, voir GHAWAS, M. H. el-, « Le Musée de l'agriculture, Dokki », *Museum*, n° 24, 1972, pp. 174-176. La section ethnographique présente notamment les reconstitutions d'un cortège de mariage et d'un marché avec des mannequins costumés. Sur les collections, voir JAWHARÎ, Muḥammad al-, *`Ilm al-fulklûr*, *op. cit.*, pp. 159-163 et TOLBA, Widad Hamid,

représente ainsi, pendant la première moitié du XXe siècle, la seule institution susceptible de recueillir, de conserver et d'exposer des objets ethnographiques. Les musées d'ethnographie jouèrent un rôle important dans la constitution de cette discipline, qui se développa bien souvent au départ en dehors de l'Université. Ils lui offraient un caractère visible et public et sont de ce fait considérés comme les miroirs de cette discipline. Dans le *Bulletin*, divers documents, dont deux articles parus en 1898 et 1934, ainsi que le catalogue établi et publié entre 1923 et 1924[1], renseignent sur les collections, leur constitution, le classement adopté et les objectifs du musée.

1 Le projet du musée : le IIIe Congrès international de Géographie et l'exposition internationale de Géographie de Venise, septembre 1881.

Le projet du musée ethnographique de la Société de Géographie remonte au IIIe Congrès international de Géographie qui eut lieu à Venise en 1881. L'Egypte y participa aux côtés de la plupart des pays européens, des Etats-Unis, du Canada, du Japon et de certains pays d'Amérique latine.[2] Le Congrès comprenait une exposition internationale de Géographie et celle de la section égyptienne fut organisée par la Société de Géographie. La commission désignée par le gouvernement en rassemblait les principaux membres et animateurs.[3]. L'exposition offrait une présentation géographique de l'Egypte et de ses possessions à travers des documents d'ordre topographique, géologique, météorologique, démographique et commercial.[4] Elle comptait une section de géographie historique avec des cartes et des livres anciens et présentait également les aménagements effectués en Egypte - phares, télégraphes, travaux d'irrigation -, les publications de la Société de Géographie et de la Société égyptienne d'Agriculture, ainsi que l'ensemble des travaux, rapports, cartes et photographies réalisés par l'état-major au cours de ses différentes missions. Elle comprenait, enfin, une collection ethnographique de cinq cent quatre-vingt-six objets - armes, meubles, vêtements, vaisselles, bijoux, instruments de musique et ustensiles divers -, provenant du Soudan, de la Corne de l'Afrique et de la région des Grands Lacs. Celle-ci se composait en fait de six collections différentes, appartenant au musée particulier du khédive (vingt-quatre objets), à l'explorateur italien Romolo Gessi[5] (deux cent quatre-vingt-douze objets), au musée d'Armes de l'état-

---

« Ethnographic and Folklore Museums in Egypt : Problems and Perspectives », in *Museums, Civilizations and Development*, ICOM, 1994, pp. 103-106.

[1] BONOLA, F., « Le Musée de Géographie et d'Ethnographie de la Société », *BSKG*, V, 5, 1899, pp. 299-324 ; THOMAS, E. S., « The Ethnological Collection of the Royal Geographical Society Cairo », *BSRGE*, XII, fasc. 1-2, 1923, pp. 1-36 et fasc. 3-4, 1924, pp. 157-185 et *BSRGE*, XIII, fasc. 1-2, 1924, pp. 5-71 ; BOVIER-LAPIERRE, « Rapport sur le Musée d'Ethnographie égyptienne », *BSRGE*, XVIII, fasc. 3-4, 1934, pp. 283-292.

[2] Les pays participant à cette exposition étaient, outre l'Egypte, l'Italie, la Belgique, la Grèce, la France, l'Autriche, la Hollande, la Hongrie, l'Espagne, l'Allemagne, la Suisse, l'Angleterre, la Suède, la Russie, les Etats-Unis, le Canada, le Japon, le Chili, le Brésil et l'Argentine.

[3] Elle se composait du président de la Société, le général Stone, nommé commissaire général, assisté par les deux vice-présidents, le Dr Abbate bey et l'astronome Maḥmûd bey al-Falakî, commissaires délégués au Congrès, et par F. Bonola, le secrétaire, commissaire délégué à l'exposition. Les délégués honoraires ainsi que les membres du jury appartenaient également à la Société de Géographie. Les autres participants à l'exposition égyptienne étaient le ministère des Finances, l'état-major général, les administrations des domaines de l'Etat, des ports et phares, des chemins de fer et télégraphes, la direction générale de la statistique, la Société égyptienne d'Agriculture ainsi que des particuliers parmi lesquels figurait `Alî pacha Mubârak.

[4] « Catalogue de l'exposition de l'Egypte », *BSKG*, II, 1, 1881, pp. 11-21.

[5] Romolo Gessi (1831-1881) fut notamment gouverneur du Bahr al-Ghazâl de 1878 à 1880.

major (cent pièces), au musée de la Société de Géographie (soixante-dix-neuf objets), à Henri de Vecchi[1] (cinquante-deux objets) et à la maison Arbib[2] (trente-neuf objets).

L'exposition de la section égyptienne rencontra un grand succès. La Société de Géographie fut, en tant qu'organisatrice, distinguée par un diplôme d'honneur de première classe. Frédéric Bonola décrit non sans fierté « *l'effet saisissant produit par nos deux salles avec leur installation grandiose, la richesse des décors, la variété et l'importance des objets exposés* ».[3] Ce succès fut déterminant pour le projet du musée. On constate que les expositions sont souvent à l'origine d'une création de musée. Ce fut le cas de nombreux musées d'ethnographie en Europe, souvent fondés à la suite des expositions universelles, comme le musée du Trocadéro de Paris en 1878, l'India Museum de Londres en 1887 ou encore le musée du Congo belge de Tervuren en 1897. De par son caractère festif et temporaire, ce genre d'exposition, plus ouvert et pédagogique que les musées, rassemble un grand nombre de visiteurs et permette de tester le goût du public. Il exerça également une grande influence sur la muséologie.

Le catalogue de l'exposition donne des renseignements sur la composition des collections ethnographiques.[4] A partir de ces informations, on peut dresser une liste de cent seize entrées, objets ou ensemble d'objets, y compris deux séries de photographies. Il n'est malheureusement pas exhaustif. La provenance des objets n'est pas toujours signalée (vingt-sept entrées sur cent seize soit 23 %) et inversement la provenance peut être indiquée sans qu'un type d'objet soit mentionné (onze entrées sur cent seize soit 9,5 %)[5]. Si l'on connaît le nombre total de pièces présentées dans chaque collection, le catalogue ne mentionne cependant que des ensembles d'objets, trophées d'armes, série de récipients, collection de bijoux par exemple, sans donner le nombre exact de pièces qui les composent. Aussi, n'est-il pas possible de déterminer avec précision la répartition des différents types d'objets. La collection ethnographique est décrite dans le catalogue à la huitième classe « Explorations et voyages géographiques », qui comprend également les rapports de mission, les cartes et les photographies de l'état-major, deux récits de voyage et des collections numismatiques. Elle a cependant été rapportée par le jury de l'exposition à la quatrième classe « Géographie anthropologique, ethnographique, linguistique ».

La répartition selon la provenance des objets révèle tout d'abord l'absence de l'Egypte proprement dite, qui connaît dans cette exposition un genre de présentation opposée, celle d'un pays aménagé, administré et industrialisé. Elle indique clairement les limites de l'empire égyptien : les zones frontalières sont les plus représentées. Les objets provenant du Soudan prédominent avec cinquante et une entrées sur cent seize (44 %). Les régions du sud sont nettement privilégiées avec plus des deux tiers des objets relatifs au Soudan. De même, ce sont les tribus des confins du Soudan, Azandé et Mangbetu, Latuho et Bari qui sont les mieux représentées. Vingt-deux occurrences et une grande variété d'objets - armes, instruments de

---

[1] La liste des membres fondateurs publiée dans le *BSKG*, II, 4, 1883, p. 213, indique que Henri de Vecchi était directeur du bureau de l'Agriculture.

[2] Arbib était sans doute un commerçant : le « Catalogue de l'exposition » indique que la Maison Arbib du Caire présenta des échantillons de plumes, gommes, fer et nacre ; *op. cit.*, pp. 15-16.

[3] BONOLA, F., « Rapports et documents sur le IIIe Congrès de Géographie », *BSKG*, II, 2, 1882, p. 73.

[4] Une description de l'exposition de la section égyptienne est donnée par BONOLA, « Rapports et documents sur le IIIe Congrès de Géographie », *BSKG*, II, 2, 1882, pp. 72-76.

[5] Dans le catalogue, huit entrées ne mentionnent aucun type d'objets et trois sont imprécises (travaux en paille, travaux en jais et figures d'animaux).

musique, meubles, ustensiles domestiques - concernent les Azandé (ou Zandé)[1] et les Mangbetu (Monbuttu)[2] et témoignent des récentes conquêtes de l'Egypte. La majorité des pièces exposées sont des armes (quatorze entrées sur vingt-deux). Les Azandé et les Mangbetu furent longtemps considérés comme de « féroces cannibales »[3]. L'accusation de cannibalisme exprime avant tout l'étrangeté de l'autre, son infériorité, sa sauvagerie et l'absence de règles sociales. A cette monstruosité, qui n'allait pas sans exercer aussi une sorte de fascination, s'ajoutait le caractère légendaire des Azandés, autrefois décrits comme des « hommes à queue », en raison sans doute de leur vêtement en peau dont la queue pendait à l'arrière. Apparaissent également d'autres peuples frontaliers, comme les Latuho et les Bari, qui appartiennent au groupe des populations nilotiques et qui vivent dans la région du haut Nil, les tribus Kredi du Dâr Fertit et les Mittu dans le Bahr al-Ghazâl. En revanche, les Bongo, les Jur et les Dinka, ethnies de l'intérieur du Soudan, connaissent une présentation beaucoup plus faible. Les collections exposées sont par ailleurs loin de refléter la diversité ethno-linguistique du Soudan, où l'on recense plus d'une centaine de langues. Les collections du Dâr Fûr montrent bien cette articulation entre la conquête militaire et la conquête scientifique. Il s'agit d'un butin de guerre. L'ensemble de vingt-quatre objets, armes, armures et selles, prêté par le musée particulier du khédive, provient en effet de la bataille de Manawâshî, qui marqua la conquête du Dâr Fûr en 1874 ; certaines pièces appartenant au sultan du Dâr Fûr, Ibrâhîm b. Muḥammad Ḥusayn (1873-1874). La collection des Grands Lacs (vingt-quatre entrées, 20,5 %) composée d'armes, de meubles, de bijoux, de vêtements et de vaisselle et essentiellement rassemblée par l'état-major, témoigne de la présence militaire de l'Egypte au royaume du Bouganda, qui s'étendait sur la rive ouest du lac Victoria et qu'elle tenta d'annexer en 1874-1875. Les conquêtes égyptiennes en Afrique orientale sont représentées par des objets provenant de la ville de Harar et du littoral de la mer Rouge : armes, vêtement, pipes, filtres en jonc, sandales, jeu, clochettes d'église et le bâton pastoral d'un évêque abyssin (huit entrées, 7 %).

L'exposition de la section égyptienne présente ainsi le bilan des explorations et des conquêtes menées sous le règne du khédive Ismâ`îl. Dans le cadre de ce congrès, les travaux géographiques réalisés par le gouvernement égyptien et l'état-major sont soumis à la reconnaissance internationale et trouvent une sorte de consécration. Pour la Société de Géographie, il s'agit, comme dans son *Bulletin*, de faire valoir ces travaux et de « *tenir sa place dans le monde scientifique* »[4] malgré les graves difficultés politiques et financières que connaissait l'Egypte à cette période. Elle présente une collection ethnographique à vocation coloniale, liée à la construction d'un empire et qui en symbolise l'extension. Les ensembles

[1] Les Azandé, souvent désignés à l'époque sous le nom de Niam-Niam (*Namânim* en arabe), appartiennent au groupe de langue Niger-Congo et sont installés au Soudan au Bahr al-Ghazâl, dans le bassin du fleuve Uélé, un affluent du Congo au nord-est de l'actuelle République démocratique du Congo (ex-Zaïre et ex-Congo belge) et aux frontières de l'actuelle République centrafricaine. L'Egypte annexa le pays des Azandé en 1879 étendant ainsi son influence jusqu'au bassin de l'Uélé, une zone dans laquelle se trouvent également les Mangbetu.

[2] Les Mangbetu (ou Kere) vivent au nord-est de l'actuelle République démocratique du Congo, autour du Bomokandi, un affluent de l'Uélé. Ils parlent une langue soudanaise du groupe Kere, Moru-Mangbetu ou Moru-Madi. L'explorateur allemand Georges Schweinfurth, le premier président de la Société de Géographie de 1875 à 1879, visita la cour du roi mangbetu Bunza ou Munza en 1869-1870, roi qui fut déposé et pendu par les Egyptiens. Société khédiviale de Géographie, *Le Musée de Géographie et d'Ethnographie*, Notice par le Dr F. Bonola, secrétaire général et conservateur du Musée, Le Caire, Imprimerie nationale, 1899, p. 26.

[3] L'anthropophagie correspond à une institution sociale et à un acte rituel. Chez les Azandé, l'anthropophagie se pratiquait sur les ennemis tués à la guerre et les criminels, ce qui peut être interprété comme l'appropriation ou la neutralisation d'une force redoutée.

[4] BONOLA, F., « Rapports et documents sur le IIIe Congrès de Géographie », *BSKG*, II, 2, 1882, p. 71.

d'armes et d'armures (épées, lances, javelots, arcs, flèches, carquois, poignards, coutelas, haches, bâtons, casques, boucliers, sabres, brassards) sont les plus nombreux par rapport aux autres types d'objets avec quarante entrées soit une proportion de 34,5 %. Exposés sous forme de trophées, ils témoignent de ce rapport avec la conquête et la guerre.

A la suite de cette exposition, le secrétaire général formula le vœu de « *fonder au Caire, à la Société de Géographie, un grand musée ethnographique africain* »[1], de publier tous les documents relatifs aux explorations et aux missions militaires, scientifiques et politiques qui ont eu lieu par ordre du gouvernement dans les dépendances égyptiennes, d'attacher au musée africain un musée commercial et d'établir le catalogue officiel des pays et des possessions égyptiennes.

2 La création du musée (1891-1898) :

Dès sa fondation, la Société avait à gérer une partie des collections botaniques, géologiques et ethnographiques rapportées par les explorateurs et les officiers de l'état-major.[2] Après le succès de la section égyptienne à l'exposition de Venise en 1881, le secrétaire général chercha à les enrichir : il obtient de l'état-major la cession de collections importantes, demanda aux voyageurs et aux amis de la Société des objets recueillis au cours de leurs voyages ou par leurs activités de collectionneurs et effectua quelques achats. Disposant alors d'un matériel assez important, la Société commença des démarches officielles. On trouve mention du projet du musée dans le rapport annuel sur la situation de la Société établi en novembre 1891[3]. En janvier 1891, le gouvernement avait mis à la disposition de la Société une somme de cent livres égyptiennes pour commencer à organiser son musée. La Société jugeant son local trop restreint avait alors demandé la construction d'un bâtiment spécial, pour laquelle le gouvernement alloua en septembre 1891 mille livres égyptiennes. Le rapport sur la situation de la Société de janvier 1894 indique que le gouvernement a autorisé le ministère des Travaux publics à construire une annexe au local de la Société pour y installer et organiser son musée.[4] Deux ans plus tard, en janvier 1896, le secrétaire général annonçait, dans le rapport annuel sur la situation et les travaux de la Société, la construction du musée : « *J'ai l'honneur et le plaisir de vous informer que, grâce à la bienveillante intervention de S. E. Hussein Fakhry pacha, ministre des Travaux publics et de l'Instruction publique, notre vice-président, le Gouvernement a enfin décidé la construction d'un local spécial pour y installer notre musée, suivant la décision du Conseil des ministres du 7 septembre 1891.* »[5]

Lors de la séance du 20 mars 1897, le secrétaire indiquait qu'une circulaire avait été adressée aux sociétaires ainsi qu'à toute personne intéressée, pour les inviter à enrichir par des dons les collections du musée, qu'il espérait inaugurer très prochainement. Il en précisait la délimitation géographique : « *Quel que soit le développement que le nouveau Musée pourra*

---

[1] BONOLA, F., « Rapports et documents sur le Congrès : compte rendu des questions débattues dans les différents groupes », *BSKG*, II, 3, 1882, p. 165.

[2] Voir par exemple Compte rendu des séances, février 1877, *BSKG*, I, 1875-1881, pp. 402-403, Compte rendu des séances du 29/5/1885 et 19/2/1886, *BSKG*, II, supplément, 1888, pp. 695 et 698-699.

[3] Compte rendu des séances, séance du 27/11/1891, Rapport annuel sur la situation de la Société, *BSKG*, III, 12, 1893, pp. 778-781.

[4] Compte rendu des séances, séance du 24/01/1894, Rapport sur la situation de la Société, *BSKG*, IV, 4, 1894, p. 324.

[5] Compte rendu des séances, séance du 29 /1/1896, Rapport annuel sur la situation et les travaux de la Société, *BSKG*, IV, supplément, 1897, p. 901.

atteindre dans l'avenir, pour le moment nous bornerons nos demandes à des objets se rapportant spécialement à l'Egypte et au Soudan égyptien. »[1]. Cette circulaire propose une répartition des collections de géographie et d'ethnographie en plusieurs classes.

Classe I : Ethnographie.
A *Religion.* Objets se rapportant aux cultes et rites.
B *Superstition.* Amulettes, fétiches, objets de magie et de sorcellerie.
C *Vie domestique.* Objets de ménage, meubles, etc.
D *Habillements et ornements*.
E *Armes* offensives et défensives.
F *Instruments de travail*.
G *Art populaire*. Musique, céramique, peinture, sculpture, broderies, etc.
Classe II : Géographie historique (collections de cartes anciennes).
Classe III : Didactique (livres, cartes, appareils, instruments pour l'enseignement de la géographie) .
Classe IV : Géographie physique (collections de botanique, de géologie, tableaux graphiques des observations météorologiques, hydrologiques, etc.).
Classe V : Géographie commerciale (produit du sol et de l'industrie locale).
Classe VI : Cartographie (Cartes et plans récents de l'Egypte et de ses dépendances).
Classe VII : Autographes et souvenirs des voyageurs.
Classe VIII : Vues, portraits, dessins et photographies (Egypte et Soudan).
Classe IX : Photographie documentaire (portraits de personnalités égyptiennes contemporaines, vues et photographies d'actualité).
Classe X : Souvenirs historiques et curiosités.[2]

Le bâtiment fut finalement terminé en janvier 1898 et inauguré officiellement le 12 décembre 1898 en présence du khédive, des ministres, du corps diplomatique et consulaire, des hauts fonctionnaires et des membres de la Société. La réalisation du musée intervient dans le contexte de la reconquête du Soudan (1896-1898), dirigée par l'officier britannique Horation Herbert Kitchener (1850-1916), qui fut haut commissaire britannique en Egypte de 1911 à 1914, ce qui peut indiquer la vocation coloniale du musée.[3] La création de ce musée s'inscrit également dans le contexte plus large de la mise en place des premiers musées d'ethnographie en Europe, un modèle auquel le conservateur du musée de la Société de Géographie fait explicitement référence.

Les collections ethnographiques du musée revêtent ainsi une importance particulière « *car l'étude des objets usuels, de leurs formes caractéristiques, des différences qui les séparent de ceux des autres peuples, l'étude enfin de toutes les manifestations de la vie ordinaire, est d'un puissant secours dans l'analyse de l'essence intime d'un peuple, de son caractère, de ses tendances. C'est pour ces motifs que toutes les nations civilisées ont créé à grands frais des Musées où les objets dont je parle sont soigneusement recueillis. Dans ces Musées des artistes de valeur ont aussi reproduit des scènes de la vie populaire, en disposant des mannequins munis de tous les accessoires nécessaires à leur donner l'illusion de la*

[1] Compte rendu des séances, séance du 20/3/1897, *BSKG*, IV, supplément, 1897, p. 916.
[2] *Ibid.*, pp. 914-916.
[3] Le soulèvement de la mahdiyya, mené par Muḥammad Aḥmad ibn `Abd Allâh (1843-1885) débuta en 1881. De 1881 à 1885, ses partisans remportèrent une série d'importantes victoires militaires et prirent le contrôle du Kordofân (1883), du Dâr Fûr, de la Gézira et de l'est du Soudan. L'évacuation fut décidée après la prise de Khartoum en janvier 1885.

réalité. Ici, c'est un couple de pasteurs des Abruzzes, avec leur vêtement en peau de mouton, prenant leur repas à l'ombre d'un arbre ; là, c'est l'intérieur d'une ferme normande avec ses paysans assis autour du foyer domestique ; plus loin, ce sont des pêcheurs esquimaux dans leur hutte de peau de phoque ; ce sont des Indiens des prairies décorés de leur riche manteau de plumes, ou des Sibériens à la chasse, ou bien des Ganchos jetant le laço*, etc. On a ainsi reproduit les moments les plus caractéristiques de la vie populaire de chaque race, ceux qui sont l'expression la plus saisissante de sa nature et de ses besoins.* »[1] Il espère pouvoir réaliser cela au Caire : « (...) *je vois déjà dans de vastes salles, bien éclairées, le visiteur s'arrêter avec admiration devant les scènes les plus pittoresques de la vie égyptienne et de celles des tribus de la Nubie et du Soudan* ».[2]

La notice publiée à l'occasion de l'ouverture du musée en présente les collections.[3] Elle n'a pas l'exhaustivité d'un catalogue mais il est possible d'établir une liste de cent deux entrées correspondant à des objets ou ensembles d'objets. L'ethnographie apparaît prédominante avec soixante-huit entrées (66,5 %). Lors de l'inauguration, Onofrio Abbate, le président de la Société, présentait ainsi les collections : « *notre Musée conservera donc, dans son ensemble, le tableau vivant actuel de l'Egypte et des pays limitrophes. Il renfermera les échantillons du sol, indiquant sa constitution géologique, sa géographie, sa faune et sa flore, et tout ce qui a rapport à l'ethnographie générale et spéciale des diverses races qui l'habitent avec leurs usages et leurs mœurs, depuis les tribus sauvages, barbares ou nomades, jusqu'aux produits graduels et persistants de la vie sociale paisible et laborieuse* ».[4] Les collections de sciences naturelles et celles d'ethnographie sont ainsi placées sur le même plan, et donc soumises au même traitement et au même regard. Cela témoigne de l'influence des sciences naturelles dans l'approche ethnographique et montre le poids accordé au milieu, au déterminisme géographique et biologique dans l'étude de productions culturelles. Le musée veut également donner une représentation de l'évolution de l'humanité et propose une hiérarchie des cultures entre la sauvagerie, la barbarie et la civilisation, qui correspondent aux trois stades d'évolution définis par la théorie évolutionniste selon des critères technologiques.

Le bâtiment, divisé en trois salles, est situé en vis-à-vis du local de la Société. A la porte d'entrée, deux statues représentent l'Afrique et l'Asie. Par manque d'espace et d'argent pour acheter des vitrines, Bonola n'a pas pu suivre la classification proposée et dit avoir adopté une disposition plus symétrique et décorative que raisonnée. La première salle présente des collections botaniques du Kordofan et du Dâr Fûr et une collection géologique de six cents échantillons de roches rassemblée par l'Etat-major égyptien, des fragments de bois pétrifié du désert libyque, des échantillons de glaises et de produits industriels (plâtres et poteries) et des collections de sels et de natrons d'Egypte. Une vitrine au milieu de la salle comprend des appareils de chasse et de pêche et des spécimens d'animaux. La seconde salle présente une collection de cartes, des photographies du Soudan et d'Afrique centrale, des autographes, des collections de monnaie et des médailles historiques. Le long des murs une série de tableaux représentant les souverains d'Egypte et les voyageurs surmonte les vitrines, que séparent des trophées d'armes. Des vitrines renferment des échantillons de produits naturels d'Egypte et du Soudan : bois industriels, collections de gommes, céréales, henné,

---

[1] BONOLA, F., « Le Musée de Géographie et d'Ethnographie de la Société », *BSKG*, V, 5, 1899, p. 315.
[2] *Ibid*., p. 316.
[3] Société khédiviale de Géographie, *Le Musée de Géographie et d'Ethnographie*, Notice par le Dr F. Bonola, secrétaire général et conservateur du Musée, Le Caire, Imprimerie nationale, 1899, 30 p. et BONOLA, F., « Le Musée de Géographie et d'Ethnographie de la Société », *op. cit.*, pp. 299-324.
[4] BONOLA, F., « Le Musée de Géographie et d'Ethnographie de la Société », *op. cit.*, p. 303.

plumes d'autruche, une canne d'ébène, des dents d'hippopotame, des défenses d'éléphants, des variétés de coton, échantillons de sucre, de fibres, de terres colorantes et de cuivre. D'autres présentent des objets ethnographiques, parmi lesquels les armes sont en plus grand nombre, provenant, par ordre d'importance, du Soudan, de la Corne de l'Afrique, de la région des Grands Lacs et des Pygmées. Le Soudan est le plus représenté avec près de la moitié des collections. Y prédominent des pièces des régions du sud et du Dâr Fûr. Ces objets ne correspondent plus aux possessions égyptiennes. La Société s'est cependant donnée un rôle de gardienne de la mémoire et de l'histoire des expéditions accomplies par l'état-major entre 1872 et 1881, un déterminant dans le projet de la création du musée : « *Sauver de la destruction les souvenirs historiques d'un pays et les produits de son œuvre géographique est un devoir de la génération actuelle envers la postérité.* »[1]

Les produits de l'industrie locale forment apparemment une catégorie interchangeable ou intermédiaire relevant de la géographie commerciale comme de l'ethnographie. Des pièces provenant d'Egypte et du nord du Soudan, objets en feuilles de palmier des oasis, travaux en métal, bijoux « populaires », tissus, poterie, petits meubles, étoffes, passementerie, sont exposés dans la salle d'ethnographie africaine et considérés comme appartenant à la classe de l'ethnographie. Alors en très petit nombre au musée, les objets relevant de cette classe, selon les vœux du conservateur, doivent se rapporter spécialement à l'Egypte et sont appelés au plus grand développement :

« *Quand toutes les personnes qui s'intéressent à ces études et quand tous les indigènes qui aiment à voir conservés les souvenirs caractéristiques de leur race, nous auront aidé à remplir non seulement quelques vitrines, mais à former des salles entières consacrées aux documents ethnographiques égyptiens, se rapportant aux différentes catégories de la classe I, nous aurons un matériel des plus riches et des plus intéressants pour l'étude ethnographique du pays et qui permettra de déterminer l'essence du caractère national, d'en pénétrer la nature et d'en expliquer les manifestations. Car l'étude des objets usuels, de leurs formes caractéristiques, des différences qui les séparent de ceux des autres peuples, l'étude enfin de toutes les manifestations de la vie ordinaire, est d'un puissant secours dans l'analyse de l'essence intime d'un peuple, de son caractère, de ses tendances.* »[2]

Il en appelle au « *concours des habitants de l'Egypte qui, sans grande peine et à peu de frais, peuvent nous aider énormément à enrichir nos collections et nous mettre à même d'offrir, dans peu d'années, aux étrangers qui visiteront le Musée, un tableau complet de la vie des habitants de l'Egypte et des pays qui en dépendent, dans toutes les manifestations de la vie intellectuelle et sociale, de façon à être l'expression complète et véridique du caractère ethnique, intellectuel et moral des peuples réunis sous le drapeau du Khédivat* ».[3]

La notice du musée propose ainsi une définition de l'objet de l'ethnographie, soit l'étude des objets usuels, des usages et des mœurs, des manifestations de la vie ordinaire, de la vie intellectuelle et sociale d'un peuple, en ce qu'ils forment l'expression de l'essence et de la nature du caractère national, des tendances, du caractère ethnique, intellectuel et moral d'un peuple. Les objets ethnographiques ont donc une signification quelque chose. Par rapport aux œuvres d'art, aux pièces archéologiques et aux spécimens de science naturelle, la présentation

[1] Compte rendu des séances, séance du 29 /1/1896, Rapport annuel sur la situation et les travaux de la Société, *BSKG*, IV, supplément (1897), p. 901.
[2] BONOLA, F., « Le Musée de Géographie et d'Ethnographie de la Société », *op. cit.*, pp.314-315.
[3] *Ibid.*, p. 323.

de collections d'objets ethnographiques doit s'appuyer sur une théorie ou une finalité explicite. Leur étude et leur conservation se justifient en ce qu'elles permettent d'approcher la nature, la mentalité ou l'identité d'un peuple.

Cet intérêt pour l'ethnographie égyptienne peut s'expliquer par la fin des grandes explorations de l'Afrique et de l'empire égyptien. La Société cherche de nouveaux sujets d'étude, ce qui transparaît également dans son *Bulletin*. La disparition d'un mode de vie est également invoquée parmi les motifs de la création du musée, dont le rôle de conservatoire est clairement affirmé : « *C'est ainsi que nous conserverons le souvenir des mœurs, que la civilisation moderne tend à faire disparaître partout.* »[1] Le développement des collections d'ethnographie égyptienne outre l'intérêt scientifique et historique exposé dans la notice du musée portait-il aussi l'affirmation ou la revendication de l'identité égyptienne ? Les traditions forment des symboles d'identité, concourant à caractériser la nationalité et susceptibles d'une mobilisation politique. Des liens étroits unissaient la Société aux souverains d'Egypte. Fondée sous le haut patronage du khédive, la Société bénéficiait de son soutien financier. Le khédive en nommait le président et le secrétaire. De nombreux ministres et hauts fonctionnaires en étaient membres. L'intérêt pour l'ethnographie égyptienne peut apparaître comme une forme de revendication nationaliste s'opposant aux Anglais, pour lesquels l'Egypte ne formait pas une nation et rejoignant peut-être la politique du khédive `Abbâs (1892-1914) qui affichait clairement ses positions indépendantistes.

Au travers de l'ethnographie, le musée circonscrit un objet d'étude, un type de savoir qui demeure cependant potentiel vue la taille très réduite des collections égyptiennes. Aussi la notice lance-t-elle de nombreux appels aux dons, principalement en direction des Egyptiens :

« *Je m'adresse donc aux Egyptiens de bonne volonté, pour qu'ils viennent d'eux-mêmes contribuer au développement du Musée par le don des objets désirés.* (...) *J'ajoute qu'il est bien nécessaire d'indiquer avec précision la provenance de l'objet qu'on veut exposer au Musée, car les différences parfois minimes, qui existent entre les objets de la même nature, signifient souvent la différente origine ethnique d'un même usage, d'une même croyance, ou la modification profonde qui s'est produite dans les idées d'un peuple.* »[2]

On mesure ainsi le décalage entre les ambitions du musée et le caractère embryonnaire de ses collections.

3 Les collections en 1923-1924 :

Vingt-cinq ans après la fondation du musée, la Société publia dans son *Bulletin* entre 1923 et 1924 le catalogue de ses collections réalisé par E. S. Thomas, *The ethnographical collection of the Royal Geographical Society Cairo. Catalogue of the ethnographical Museum*[3]. L'inventaire et la réorganisation des collections ethnographiques du musée faisaient

[1] BONOLA, F., « Le Musée de Géographie et d'Ethnographie de la Société », *op. cit.*, p. 316.
[2] *Ibid.*, p. 316.
[3] THOMAS, E. S., « The ethnographical collection of the Royal Geographical Society Cairo. Catalogue of the ethnographical Museum », *BSRGE*, XII, 1-2, 1923, pp. 1-36 (22 planches), *BSRGE*, XII, 3-4, 1924, pp. 157-185 (12 planches) et *BSRGE*, XIII, 1-2, 1924, pp. 5-71 (18 planches). Il fut également édité séparément : Société royale de Géographie d'Egypte, *Catalogue of the Ethnographical Museum of the Royal Geographical Society of Egypt by E. S. Thomas*, Le Caire, Imprimerie de l'IFAO, 1924, 127 p. Le nom de E. S. Thomas n'apparaît pas sur les listes des membres de la Société. Celui-ci fut sans doute un collaborateur extérieur à la Société, engagé

partie du nouveau programme de travail de la Société, qui donnait priorité à la géographie et à l'ethnologie de la vallée du Nil.[1] Les collections d'histoires naturelles furent supprimées. Le développement des collections devait se faire sur des bases scientifiques, à l'aide de questionnaires et d'instruction.

« *Pour les objets à recueillir dans le plus bref délai, il sera particulièrement important de dresser une liste d'urgence des objets qui, en Egypte même et au Soudan, existent encore sous nos yeux, mais sont malheureusement appelés à disparaître prochainement. Nous citons à titre d'indication non limitative :*
1° les vêtements et leurs variétés soit locales soit de classes individuelles (classes d'âge, de sexe, sociales, professionnelles, etc.)
2° les habitations (modèles réduits)
(...) *Des instructions et des recommandations seraient imprimées à l'usage des voyageurs ou des correspondants de la Société, s'inspirant des méthodes modèles du musée belge de Tervueren. Elles préciseront les méthodes de collections des objets, ou de leur simple reproduction par le dessin ou par la photographie, les modes de préparation, conservation ou transport de certaines séries d'objets destinés au Musée, etc.* »[2]

Les collections devaient être reclassées sur le modèle de la systématique naturaliste. Les objets étaient des spécimens ordonnés par classe (fonction), espèce (type d'activité) et variété (provenance géographique) : « *Le classement rationnel des collections établi sur triple référence et d'après des séries délimitées à l'avance est indispensable. Le classement par espèces et par variétés paraît préférable au classement topographique.* »[3]

Les animateurs de la Société de Géographie font explicitement référence au système de classification de la muséologie ethnographique, tel qu'il s'élabora au cours de la seconde moitié du XIXe siècle, avec la fondation des premiers musées de ce type en Europe. La collecte et la présentation des collections se voulaient méthodiques et se fondèrent pour cela sur les modèles que représentaient l'archéologie et les sciences naturelle. Les objets ethnographiques changèrent ainsi de statut : ils cessaient d'être des curiosités pour devenir des spécimens. C'est par le classement de leurs collections que les musées se distinguèrent des cabinets de curiosité où les objets, exposés pour leur beauté, leur rareté ou leur étrangeté, étaient simplement rangés selon leur provenance ou leur matière. En se dotant d'un système de classification, les musées ethnographiques affirmaient leur vocation scientifique et pédagogique. Par opposition aux œuvres d'art, aux pièces archéologiques et aux spécimens des sciences naturelles, l'objet ethnographique se définit par son utilité et sa fonction. L'usage permettait donc de distinguer les objets ethnographiques les uns des autres et de les classer. Ils étaient appréhendés comme des types au sein d'une série fonctionnelle, indépendamment de leur propre contexte social, de leur mode de fabrication et d'utilisation. Les principes de classification des collections ethnographiques s'inspirèrent de la systématique naturaliste. La première définition de la culture, proposée en 1871 par l'anthropologue britannique Edward Burnett Tylor (1832-1917) dans son ouvrage *Primitive culture*, se réfère explicitement à ce

---

pour classer et inventorier les collections du musée. On ne trouve aucune informations à son sujet dans le *Bulletin*. Le compte rendu des séances du 8 novembre 1918 indique que G. Foucart, dans le projet de remanier et d'établir le catalogue raisonné des collections du musée, proposa de confier ce travail à Wainwright, professeur à l'école Tewfikieh, *BSSG*, IX, 3-4, 1920, p. XV.

[1] « La Société sultanieh de Géographie et son programme de travail », *BSSG*, IX, 3-4, 1920, pp. 1-16.

[2] *Ibid.*, pp. 10-11.

[3] *Ibid*, ,p. 11.

modèle : « *Comme le catalogue de toutes les espèces de plantes et d'animaux d'une région représente sa flore et sa faune, la liste de tous les items de la vie générale d'un peuple représente cette totalité que nous appelons sa culture.* »[1] Il apparaissait alors possible de diviser une culture en un certain nombre d'éléments, de les répartir selon des critères fonctionnels dans différentes « classes », telles l'alimentation, la religion, l'habitat, et de les étudier à l'instar des caractères physiques. La disposition des objets s'appuyait sur la nomenclature naturaliste et chaque fonction ou classe se subdivisait en ordre, genre et espèce. Dans les systèmes de classification les plus connus, conçus et débattus au cours du XIXe siècle, principalement ceux de Jomard[2], Hamy[3], Klemm[4] et Mason[5], les fonctions des objets étaient ordonnées selon une hiérarchie des besoins humains. Celle-ci se fondait, dans une perspective évolutionniste, sur l'ordre selon lequel ils se seraient développés, des plus élémentaires - se nourrir, se vêtir, s'abriter - aux plus élaborés -arts, sciences, religion. Une telle conception supposait d'une part l'universalité des besoins, inhérents à toute société et d'autre part l'unité de l'esprit humain : chaque culture répondait à ces besoins de la même manière et les s'exprimaient par des objets. Elle permettait d'exposer sur le même plan les productions des populations préhistoriques, des peuples dits primitifs et des couches populaires des sociétés européennes. Ainsi établi l'ordre du développement des sociétés, il était possible de les comparer et de les répartir selon leur degré d'avancement.

Le catalogue de 1923 propose un classement par type d'objet qui rompt avec le classement géographique adopté jusqu'alors. L'introduction de ce document décrit l'état d'abandon dans lequel étaient laissées les collections, pour notamment déplorer l'absence ou la disparition de l'étiquetage et le caractère incomplet et imprécis des anciens catalogues, n'indiquant ni la provenance ni la description des objets. Le nouveau catalogue du musée comprend quatre cent quatre-vingt une entrées correspondant à un numéro d'inventaire. Les collections du musée se composaient alors d'environ sept cent quarante pièces. Si le catalogue donne des descriptions précises concernant la morphologie et la matière des objets, il ne présente que de rares informations sur leur usage. Le classement adopté, loin d'être systématique, contrairement à ce qu'annonçait le programme de travail de la Société, est le suivant : instruments de musique, nourriture, vêtements, bijoux et parures, armures, ustensiles et meubles. Cette dernière catégorie se subdivise en vaisselle, récipients, vannerie, ustensiles divers, meubles, outils, ustensiles agricoles, loisirs, harnachement, sacs et boîtes, bâtons et massues, poignards, épées, couteaux et hachettes, boucliers, lances, piques, arcs, carquois, flèches, harpons, armes à feu, pièges, monnaies, religion et magie et divers. Des objets sont également répertoriés dans un supplément. Les armes sont prédominantes avec deux cent cinquante sept entrées (53,5 %), suivies par les ustensiles (cent neuf entrées, 22,5 %), les

---

[1] DIAS, Nélia, *Le Musée d'ethnographie du Trocadéro (1878-1908). Anthropologie et muséologie en France*, Paris, Editions du CNRS, 1991, p. 156.

[2] Edme-François Jomard (1777-1862), élève de l'Ecole polytechnique et ingénieur-géographe durant l'expédition d'Egypte, fut le conservateur du dépôt de géographie créé en 1828 à la Bibliothèque nationale. Il conçut en 1831 un projet de musée ethnographique et publia en 1862 un système de classification. Nélia Dias, *op. cit.*, considère que Jomard et Von Siebold (1796-1866), qui travailla au musée de Leyde, inaugurèrent la muséologie ethnographique.

[3] Ernest-Théodore Hamy (1842-1908) fut le premier conservateur du Musée d'ethnographie du Trocadéro, ouvert en 1878, et chargé à ce titre d'organiser les collections. Son système de classification s'inspire de celui de Jomard.

[4] Gustav Klemm (1802-1867), un anthropologue allemand, organisa ses collections (musée de Leipzig) selon les principes de Jomard.

[5] Otis T. Mason (1838-1908) était le conservateur du département d'ethnologie du National Museum de Washington. Il s'appuya sur la classification de Klemm.

vêtements et les parures (cinquante entrées, 10,5 %) puis les instruments de musique et l'ameublement (vingt-cinq et vingt-quatre entrées soit 5 %). Les objets proviennent en majorité du Soudan avec deux cent vingt-trois entrées (46 %). Cinquante-trois entrées se rapportent à l'Egypte. Neuf d'entre elles sont relatives à des objets de l'époque pharaonique et quatorze concernent des pièces dont la provenance exacte est inconnue, soit l'Egypte soit Khartoum.

Les collections égyptiennes se composaient alors d'accessoires de toilette, soit un rasoir, un petit peigne en ébène et deux flacons à khôl en verre, d'un vêtement de femme en crêpe noir à longues manches, d'une collection de dix-sept bijoux (collier, bracelets, bracelets de cheville, boucles d'oreilles, anneaux de narine et bracelets d'enfant). Un ensemble d'ustensiles domestiques comprenait cinq récipients, une vingtaine de pièces de poteries d'Assiout (composé de deux plateaux avec tasses et soucoupes pour le thé et le café, un plateau avec un poivrier et deux récipients, deux encensoirs, quatre gobelets, trois grands vases, deux bouteilles à eau, deux bougeoirs, une théière et une pipe), deux bols en cuivre avec des décors en émaux cloisonnés, six pièces de vanneries (paniers et plateaux), un fuseau en terre cuite, quatre serrures en bois, un plumier en cuivre, deux narguilés, un chaperon de faucon en cuir, deux drapeaux en paille. S'y ajoutait une collection de huit jouets de Haute-Egypte, composée de deux petits chameaux en terre cuite, de deux petits maillets en bois, trois souris mécaniques en bois et un jouet mécanique en bois représentant deux hommes l'un en face de l'autre. Le catalogue mentionne également un chapelet, quatre petites croix en feuilles de palmier et une collection de quarante amulettes du Fayoum. Cet inventaire montre le caractère disparate et embryonnaire des collections égyptiennes en 1923.

Le musée devait constituer des séries comparatives avec des objets de l'Antiquité pharaonique : « *Enfin, tous les soins devraient être apportés à établir des séries comparatives, au moyen de bonnes reproductions ou, si possible même d'originaux, en plaçant, à côté des objets modernes de l'Egypte ou du Soudan égyptien, les objets similaires ou identiques provenant de la vieille Egypte pharaonique.* »[1] Le catalogue inventorie dix objets d'ancienne Egypte soit deux armes (un arc et des flèches), deux meubles (appuis-tête), trois paniers, deux paires de sandales et un fuseau. La comparaison des collections africaines contemporaines avec des objets de l'Antiquité égyptienne devait mettre en évidence l'influence de la civilisation pharaonique sur l'Afrique, considérée comme un « musée vivant ». Les collections égyptiennes étaient également abordées dans une telle perspective. C'est ainsi que dans le catalogue, une série de quarante amulettes du Fayoum est étudiée en comparaison avec l'époque pharaonique pour montrer que les mêmes objets sont utilisés depuis l'Antiquité. De même, l'intérêt d'une collection de huit jouets en bois et en terre cuite de Haute-Egypte vient de ce qu'ils apparaissent comme une imitation évidente d'objets de l'Egypte ancienne.

4 Les collections de 1927 à 1933 :

De 1927 à 1933, le musée entreprit de développer ses collections égyptiennes à l'instigation de l'un des membres de la Société, le Révérend Père Bovier-Lapierre, professeur au collège de la Sainte Famille. Dans une lettre « *sur le développement des collections ethnographiques de la Société* », datée de 1927[2], il constatait la pauvreté des collections

[1] « La Société sultanieh de Géographie et son programme de travail », *BSSG*, IX, 3-4, 1920, p. 11.
[2] BOVIER-LAPIERRE, « Lettre du R. P. Bovier-Lapierre sur le développement des collections ethnographiques de la Société du 4/2/1927 », *BSRGE*, XV, 4, 1928, pp. 351-353.

égyptiennes au sein d'un musée presque exclusivement consacré à l'ethnographie africaine. Composée d'échantillons isolés, « *simples curiosités d'amateur* », elles ne constituent pas de séries suffisamment homogènes et complètes « *pour donner une idée satisfaisante de la civilisation ancienne ou actuelle de la Vallée du Nil* ». Il oppose ce qu'il considère comme une négligence au zèle déployé en Europe, où l'on « *s'efforce aujourd'hui de rassembler dans les Musées Nationaux tous les objets, même les plus humbles, caractérisant les mœurs et coutumes locales* ». Il insiste sur l'urgence à sauver les témoins encore subsistants des mœurs, des coutumes et des industries locales, face à l'uniformisation et à « *l'envahissement de la camelote étrangère* », en raison de l'intérêt scientifique des collections ethnographiques mais également par « *fierté nationale* » et « *piété filiale envers les ancêtres disparus* ». Il propose de constituer des séries d'études « *embrassant tous les aspects de la civilisation égyptienne* », soit le mobilier, les vêtements, les parures, les divertissements, la musique, les superstitions, etc., à partir de l'ouvrage d'Edward Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians* (1836) et des travaux de l'Expédition d'Egypte. Il propose de rechercher des objets dans les « *magasins de curiosités* », les « *marchés de vieilles ferrailles et d'objets de rebut* » et d'y joindre « *des série iconographiques, formées de cartes postales bien choisies et de photographies et gravures de toute provenance, concernant les types humains et les mœurs et coutumes de la vallée* ».

A la suite de cette lettre, le Conseil d'administration alloua une somme de dix livres égyptiennes pour effectuer les premiers achats. Le musée fit ainsi en 1928 l'acquisition de deux cent cinquante objets « *comprenant des instruments de tisserand, de cordonnier, de tailleur de pierre, de maçon, de matelassier, etc., des ustensiles de ménage tels que aiguières, braseros, plats en cuivre, ustensiles pour le café et la cuisine ; des objets de toilette : étuis à kohol, bagues, bracelets, peignes ; des ferrures de porte, enfin un lot d'amulettes de verrerie et de poterie* ».[1] La Société souhaitait compléter cette collection « *en acquérant au fur et à mesure des occasions l'outillage complet du tisserand, du menuisier, du chaudronnier, etc., et en cherchant à se procurer les différents types usités dans les provinces et si possible à différentes époques* ».[2] Une dotation de quinze livres égyptiennes fut destinée aux nouvelles acquisitions. La même année, le roi faisait don au musée d'une série de poteries, de vannerie, de bijoux, d'instruments agricoles et d'un métier à tisser provenant de l'oasis de Siwa, complétée l'année suivante par une trentaine d'objets recueillis dans l'oasis de Kharga.[3]

Un « *Rapport sur le musée d'Ethnographie égyptienne* » publié en 1933 offre une description des collections, sans toutefois donner suffisamment de détails sur les pièces qui le composent pour permettre un comptage.[4] Il retrace la politique d'acquisition menée depuis six ans par la Société de Géographie pour développer la section proprement égyptienne de son musée. La prépondérance de l'élément africain était explicable à l'époque d'Ismâ`îl mais « *cette période était close et l'évolution des événements avait obligé la Société à retoucher son programme primitif et à restreindre son activité à la vallée inférieure du Nil, c'est-à-dire à l'étude géographique et ethnographique du territoire égyptien. Le développement du Musée dans la même direction s'imposait donc et sans délai, si l'on voulait sauver les témoins*

[1] Extrait des procès-verbaux du Conseil d'administration, séance du 5 avril 1928 : Rapport sur le Musée d'ethnographie, *BSRGE*, XVII, 4, 1931, pp. 342-343.
[2] *Ibid.*
[3] Extrait des procès-verbaux du Conseil d'administration, *BSRGE*, XVII, 4, 1931, pp. 348 et 358-359.
[4] BOVIER-LAPIERRE, « Rapport sur le Musée d'Ethnographie égyptienne », *BSRGE*, XVIII, 3-4, 1934, pp. 283-292.

encore subsistants des coutumes et des industries indigènes ».[1] L'ethnographie apparaît comme une entreprise de sauvegarde du passé : il s'agit de mener des « campagnes » de « *chasse aux documents dans les vieilles boutiques et les « marchés aux puces » du Caire ou les foires des environs* » et de « *de rapporter de localités éloignées certains objets ethnographiques depuis longtemps disparus des grandes villes* ».[2] Le folklore se trouve toujours défini dans des situations d'urgence et semble ainsi se constituer en même temps qu'il disparaît.

Le musée comprend quatre salles dont trois sont réservées à l'Egypte, tandis que les collections africaines sont rassemblées dans une seule pièce. Cette répartition traduit bien la priorité donnée à l'ethnographie égyptienne. La description des différentes séries montre que depuis l'inventaire de 1923 les collections se sont développées et diversifiées. Une première série rassemble des « *objets manuels se rapportant aux diverses manifestations de la vie populaire et sociale* » : l'alimentation (ustensiles de cuisine, de préparation du café), l'hygiène et la parure (objets de toilette, bijoux), les divertissements (jeux, jouets d'enfants, pipes et narghilés, instruments de musique), la vie domestique (objets de piété, amulettes), la vie intellectuelle (écritoires, plumes à écrire) et enfin la vie domestique (clefs et serrures, ustensiles de ménage). Une seconde série porte sur « *l'outillage des divers métiers populaires* » : tisserand, passementier, fabricant de nattes, cordonnier, vannier, menuisier et tourneur, etc. Le problème d'espace empêche le reclassement en séries homogènes des objets relatifs à la même profession : « *L'idéal serait de reconstituer chaque boutique avec son mobilier, chaque atelier avec son outillage et ses matériaux à divers stades de transformation. Au milieu serait installé un mannequin reproduisant l'artisan lui-même dans une de ses attitudes professionnelles caractéristiques. Ces reconstitutions pourraient être avantageusement groupées en une sorte de « rue des métiers », comme celles qui intéressent tant de visiteurs dans les grandes expositions. L'outillage agricole gagnerait à être groupé sous les arcades d'une cour dont le centre réunirait le gros matériel employé pour l'irrigation des campagnes. Les principaux types de l'habitat urbain et rural pourraient être également reconstitués, au moins en réduction.* »[3]

La seconde salle présente des collections portant sur l'outillage agricole de la Haute et Basse Egypte, le harnachement des chevaux, des ânes et des dromadaires, les poids et mesures, les outres et les récipients divers, les lanternes et les potences de suspension, la verrerie et les poteries, ces dernières constituant trois séries parallèles de poteries anciennes, médiévales et actuelles. Des vitrines particulières sont consacrées aux industries du Fayoum, d'Assiout et des oasis du désert libyque. La troisième salle est dédiée aux collections soudanaises constituées par l'état-major de l'armée et les explorateurs. Une quatrième salle présente des pièces de mobilier, notamment du mobilier précieux cédé par la direction des Beaux-Arts, composé de meubles divers (coffres, armoires, chaises, pupitres), de boiseries et moucharabiehs, d'un siège et d'un palanquin de mariage, d'enseignes de boutiques et de nattes de prière. Le musée comprend en outre une collection de poupées représentant les divers costumes portés par les Egyptiennes.

Quant à la perspective scientifique du musée, il est question de constituer des séries comparatives permettant le rapprochement d'objets de différentes époques, pharaoniques,

---

[1] BOVIER-LAPIERRE, « Rapport sur le Musée d'Ethnographie égyptienne », *op. cit.*, p. 285.
[2] *Ibid.*, pp. 286 et 290-291.
[3] *Ibid.*, p. 290.

gréco-romaine et médiévale, avec des pièces des XVIIIe et XIXe siècles. « *Rapprochés des objets fabriqués autrefois dans le pays, les objets actuels montrent des cas intéressants de transformation et même de survivance. Ces mêmes objets anciens et modernes, témoins de l'activité industrielle et artistique des habitants de la vallée du Nil, apparaissent d'autre part étroitement apparentés avec leurs analogues des contrées voisines, mettant en évidence les influences réciproques qui se sont exercées dès les temps les plus reculés entre l'Egypte et les contrées voisines.* »[1] Les animaux modelés en argile recueillis par C. Bachatly dans le Delta rappellent ainsi d'une façon frappante les figurines de l'époque prédynastique. Il a également trouvé parmi ces nouvelles acquisitions « *les éléments d'études bien documentées sur la survivance de très anciennes idées religieuses dans les superstitions encore si puissantes sur l'âme populaire, comme la croyance sur la « qarina »* [le double spirituel], *proche parente du « double » pharaonique. Une série indéfinie de recherches, intéressant à la fois l'ethnographie et l'histoire des religions, est ainsi en germe dans nos collections, attendant les travailleurs* ».[2]

A la suite de ce rapport, et jusqu'au début des années 1950, date à laquelle nous avons limité notre étude, le *Bulletin* signale le don d'une série d'objets soudanais et abyssins provenant du musée d'armes du roi en 1936, d'une collection d'armes soudanaises offerte par le roi en 1940, de dix statuettes représentant différents métiers et onze tableaux illustrant des « *scènes locales de la vie égyptienne* » cédés par l'administration des Beaux-Arts et le don de pièces de jeux d'échecs.[3] En 1941, un nouveau rapport du Révérend Père Bovier-Lapierre sur le musée ethnographique indique que le manque de ressources et la maladie l'ont contraint, ainsi que le secrétaire de la Société, à ralentir provisoirement l'acquisition de nouveaux objets mais qu'ils ont pu rassembler les éléments d'un « *droguier populaire égyptien* ».[4]

Trente-cinq ans se sont écoulés entre l'inauguration du musée, lors de laquelle le secrétaire de la Société définissait le projet d'une étude ethnographique de l'Egypte et la constitution de collections quelque peu conséquentes. A lire les documents relatifs au musée, on a l'impression d'un continuel recommencement. En 1898, 1923 et 1933 se tiennent des discours similaires devant justifier de l'intérêt des études ethnographiques et insistant sur l'urgence de la collecte. Le développement des collections égyptiennes semble être essentiellement porté par l'énergie et l'intérêt d'un seul individu. Ceci explique, qu'en plus du manque évident de moyens, ces projets s'essoufflent avec la maladie ou la mort de leur auteur. Ils restent forcément limités parce qu'ils sont des passions d'amateurs et des initiatives individuelles. On relève un important décalage entre le discours théorique et les collections. Dans l'élaboration d'un savoir ethnographique sur l'Egypte, le musée, en tant qu'institution scientifique, semble précéder les objets. Les collections n'apparaissent jamais assez complètes pour montrer ce que l'on veut prouver. Le musée joua cependant un rôle fondateur dans la naissance des études folkloriques en Egypte : des éléments de la culture « populaire » ont été jugés dignes d'être étudiés et surtout conservés et celle-ci s'est ainsi trouvée intégrée à la

---

[1] BOVIER-LAPIERRE, « Rapport sur le Musée d'Ethnographie égyptienne », *op. cit.*, pp. 288-289.

[2] *Ibid.*, p. 289. Voir aussi BACHATLY, « Notes sur quelques amulettes égyptiennes », *BSRGE*, XVII, 1-3, 1929-1931, pp. 49-60 et 183-88 et « le nouement de l'aiguillette en Egypte », *BSRGE*, XVIII, 1, 1932, pp. 102-106.

[3] Extraits des procès-verbaux du Conseil d'administration, séance du 11/5/1936, *BSRGE*, XIX, 1935-1937, pp. 481-484, Extraits des procès-verbaux du Conseil d'administration, séance du 12/2/1940, *BSRGE*, XXI, 3-4, 1946, p. 357.

[4] Extraits des procès-verbaux du Conseil d'administration, séance du 26/5/1941, Rapport du R.P. Bovier-Lapierre sur le Musée ethnographique, *BSRGE*, XXII, 3-4, 1948, p. 183.

culture et à l'histoire de l'Egypte. Il reflète également une approche du folklore dominée par la recherche de survivances avec l'époque pharaonique, qui semble fournir la caution scientifique justifiant la constitution d'une collection ethnographique.

La publication du *Dictionnaire* de Aḥmad Amîn est donc contemporaine des premiers travaux universitaires qui allaient conduire à la reconnaissance officielle des études folkloriques, avec la création du Centre d'étude des arts populaires, rassemblant les principaux animateurs de ce mouvement, `Abd al-Ḥamîd Yunîs et Aḥmad Rushdî Ṣâliḥ. Dans la reconnaissance et la valorisation des arts et de la culture « populaires », l'impulsion politique donnée par la révolution des officiers libres en 1952 paraît déterminante. Les notions d' « arts populaires » et de « littérature populaire » semblent également fondatrices et caractérisent une approche et une mise en valeur esthétiques, que l'on retrouve aussi à l'origine de la constitution de la discipline du folklore en Europe. Etonnamment, alors que des membres du milieu universitaire recommandaient en 1939 à Aḥmad Amîn d'interrompre son *Dictionnaire*, c'est à l'intérieur de l'Université que se développèrent les premiers travaux qui marquèrent la naissance des études folkloriques. Le *Dictionnaire* apparaît bien comme une initiative individuelle, menée en dehors de tout cadre institutionnel, Université ou société savante, et même en marge des recherches professionnelles et universitaires de Aḥmad Amîn. Travail d'amateur, il se présente comme un témoignage personnel fondé sur la propre enfance de son auteur. Par rapport aux autres ouvrages parus avant mais aussi après lui, sa singularité se manifeste tout particulièrement dans la dénomination de son sujet. Loin de le limiter à un aspect précis comme les épopées, la musique, les chants, les proverbes ou à un groupe donné, tels les paysans ou le peuple, il l'étend à l'ensemble des Egyptiens. Les traditions, les coutumes et les expressions que décrit Aḥmad Amîn ne sont pas populaires, elles sont égyptiennes.

Deuxième partie

Identité et mémoire collectives : la nation égyptienne au miroir de ses traditions.

Chapitre I

La langue et la littérature : expression de l'identité égyptienne et reflet des mentalités

1 Défense et illustration de la langue égyptienne : la promotion d'une langue nationale

Le *Dictionnaire* réserve une large place à la langue égyptienne. Les Egyptiens se définissent par l'usage d'une langue qui est leur bien propre : « *la source d'un dictionnaire est un sujet d'énonciation collectif, atemporel* (...). *L'énoncé lui-même est donné pour le texte de la communauté* ».[1] Les expressions font l'objet d'une collecte et d'une étude au même titre que les coutumes et les traditions, qui se trouvent ainsi associées dans l'intitulé de l'ouvrage. Les articles passent des unes aux autres : la définition d'un mot conduit à la chose et à l'évocation du mode de vie, de même l'auteur relève souvent les expressions, proverbes, insultes, bons mots, vers de chanson ou de poème qui se rapportent aux choses qu'il décrit. La seconde section du *Dictionnaire*, intitulée « Les expressions égyptiennes », leur est entièrement consacrée.[2]

La partie principale du *Dictionnaire* comporte également de nombreux articles en rapport avec la langue égyptienne. La définition d'un mot ou d'une expression forme le point de départ de près d'un article sur quatre. On trouve également un certain nombre d'articles portant sur la syntaxe du dialecte égyptien : « Al-istifhâm » (l'interrogation), « Ism al-tafḍîl » (le comparatif), « Elle » (le pronom relatif), « In wa idhâ » (la conjonction si), « Al-bâ' » (la lettre « bâ' » comme marque du présent), « Al-ta'kîd » (l'assertion), « Al-tashbîhât » (les comparaisons), « Al-taṣghîr » (les diminutifs), « El-ᵠasam » (le serment).[3] L'auteur s'attache principalement à décrire des images et des comparaisons qui lui paraissent caractéristiques.[4] Il fait par ailleurs valoir une connaissance intime de cette langue pour en comprendre les intonations.[5] Divers articles traitent en outre des marques d'admiration, de désapprobation et d'étonnement,[6] de la formation des adjectifs de relation (*nisba*)[7], de la lettre « *ḥâ'* » comme marque du futur[8], ou encore de la formation d'un mot ou d'une expression à partir d'un nom propre[9]. Aḥmad Amîn s'intéresse également aux salutations (« Al-taslîm »), aux injures (« Al-sibâb »), aux prénoms et surnoms (« Al-asmâ' wa-l-alqâb ») ainsi qu'aux compliments et aux formules de politesse.[10] Dans l'article « Al-taḥiyyât », il indique par exemple les formules

---

[1] DUBOIS, J. et C., *Introduction à la lexicographie : le dictionnaire*, Paris, Larousse, 1971 cités par HERRENSCMIDT, « Religion », in BONTE, Pierre et IZARD, Michel, dir., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 2e édition, 1992, p. 622.

[2] « Al-Ta`âbîr al-miṣriyya », pp. 423-480.

[3] « Al-istifhâm », p. 38, « Ism al-tafḍîl », pp. 42-44, « Elle », pp. 56-57, « In wa idhâ », pp. 72-74, « Al-bâ' », p. 79, « Al-ta'kîd », p. 111, « Al-tashbîhât », p. 120, « Al-taṣghîr », p. 120, « El-ᵠasam », pp. 324-325.

[4] Voir notamment « Ism al-tafḍîl », pp. 42-44, « Al-tashbîhât », p. 120, « Al-kinâyât », pp. 339-340.

[5] « Al-istifhâm », p. 38, « Al-zaghrûda », p. 220. Il indique ainsi dans ce dernier article que « *l'oreille égyptienne* » peut aisément distinguer les clameurs de joie et de chagrin.

[6] « Al-istifhâm », p. 38.

[7] « El-mesaḥḥarâtî », pp. 366-367.

[8] « Al-ḥâ' », p. 149.

[9] « Barmakî we barâmaka », p. 87.

[10] « Al-asmâ' wa-l-alqâb », pp. 44-45, « Al-taḥiyyât » pp. 113-114, « Al-taslîm », p. 119, « Al-sibâb », p. 227

échangées lors des éternuements et des bâillements, lors des fêtes et des funérailles, quand quelqu'un sort de chez le barbier, accomplit ses ablutions ou se relève d'une maladie.[1]

On relève aussi des articles souvent assez courts proposant de simples définitions de mots et qui auraient ainsi tout aussi bien pu trouver leur place dans la seconde partie du *Dictionnaire*.[2] Il s'agit souvent de mots d'origine étrangère. Dans l'introduction du *Dictionnaire*, l'auteur envisage l'étude des expressions en fonction de leur origine :

« *En ce qui concerne les expressions, il est nécessaire de mener une étude linguistique pour connaître leur origine : ont-elles une origine turque par exemple, ou italienne, ou française ou s'agit-il d'une déformation de l'arabe ? Il est là aussi nécessaire de combler les lacunes. Ceux qui se sont intéressés à la langue populaire* (sha`biyya) *ont collecté un lexique mais pas ses tournures et ses styles, bien que ces deux aspects se complètent avec les autres. Et quand je les ai vu collecter les mots, je me suis préoccupé des tournures et des styles. Mais je n'ai pas étudié avec minutie toutes ces expressions et leurs tournures* (...). *Je me suis contenté d'évoquer des modèles et ce livre devra être complété.* » [3]

L'auteur consacre notamment un article aux mots étrangers passés dans la langue dialectale (« Al-kalimât al-dakhîla »), dans lequel il donne des exemples des « *restes* » ou « *vestiges* » (*baqâyâ*) du règne des Grecs, des Arabes, des Circassiens et des Turcs, notant également l'emploi de termes d'origine pharaonique, perse, italienne, française et anglaise. D'autres articles font mention de l'origine persane de certains termes : « Abzîm aw âbzîn » (boucle), « Balkî » (peut-être), « Bandar » (ville ou l'on trouve un marché et une administration), « Tanbal » (paresseux, endormi) et « Ḥashkala » (flatterie)[4], de mots d'origine turque passés dans la langue égyptienne comme « El-ashlâ » (l'hôpital), « Buḍla » (stupide, niais), « Dughrî » (droit, honnête)[5], ou encore de mots italiens : « Fanâr » (phare), « Wardah » (« Attention ! », expression utilisée par les cochers).[6]

Le dialecte lui paraît être un « *mélange de tout cela* ».[7] La langue égyptienne se singularise ainsi par un certain nombre d'apports particuliers à l'histoire de l'Egypte, en plus des termes conservés de la langue ancienne[8] et du copte[9]. Ces emprunts résultent d'une sélection opérée par les Egyptiens et ils illustrent leur faculté d'assimilation. La nation égyptienne a connu une succession « *de gouvernements différents issus de diverses nations. L'Egypte a assimilé* (haḍamat) *certaines de leurs coutumes et de leurs traditions, de même qu'elle a assimilé certains de leurs mots, qu'elle emploie dans sa langue. C'est pourquoi les mots, à l'instar des nations, ont une longue histoire.* [...] *Les Egyptiens avaient du goût pour choisir les mots qui leur convenaient et les introduire dans leur langue, puis ils les assimilaient comme ils ont assimilé les conquérants* ».[10] La langue dialectale est une œuvre collective et vivante, nourrie et polie par un usage quotidien, « *dans les maisons, dans les rues*

---

[1] « Al-taḥiyyât » pp. 113-114.
[2] Voir l'index La langue égyptienne.
[3] Introduction, p. iii.
[4] « Abzîm aw âbzîn », p. 3, « Balkî », p. 96, « Bandar », p. 97, « Tanbal », p. 128, « Ḥashkala », p. 168.
[5] « El-ashlâ », p. 47, « Buḍala », p. 89, « Dughrî », p. 200.
[6] « Fanâr », p. 311, « Wardah », p. 415.
[7] « Al-kalimât al-dakhîla », p. 339.
[8] « Bu`bu` », p. 91, « El-katâkît », p. 335, « Al-kalimât al-dakhîla », pp. 338-339.
[9] « Kânî mânî », p. 333, « Wâwâ », p. 413.
[10] « Al-kalimât al-dakhîla », pp. 338-339.

et dans les pièces de théâtres », qui lui donne « *ainsi une vitalité et une souplesse supérieures à celles de la langue classique* ».[1]

L'éloquence de la langue dialectale :

Tout au long de son ouvrage, Aḥmad Amîn souligne et défend la valeur littéraire de la langue dialectale. Dans l'introduction, il estime que « *la littérature populaire* (al-adab al-sha`bî)*, par de nombreux aspects, n'a pas moins d'importance que la langue et la littérature classique, tant du point de vue de son art que du point de vue des indications qu'elle donne sur la situation des peuples* ».[2]

« *Je crois* (...) *qu'il y a dans les expressions populaires des formes d'éloquence qui n'ont pas moins de valeur que celles de la langue classique, et qu'il y a dans les proverbes, les expressions et la poésie populaire* (zajal) *des Egyptiens de quoi émerveiller le spécialiste de l'éloquence comme l'émerveillent Imru' al-Qays et Zuhayr.*[3] *Le destin voulut que je m'intéressasse à ces deux aspects en même temps. En effet, je préparais le second volume de* Ẓuhr al-islâm *et j'étais plongé dans les* Annales *d'al-Ṭabarî* (v. 839-923)*, dans la philosophie des Frères sincères*[4] *et d'Ibn Sînâ*[5]*. J'en sortais pour regarder des revues populaires légères afin d'y recueillir quelques expressions. Je crois qu'il y a du bon et de l'intérêt dans les deux.* »

De même, dans l'article qu'il consacre à la langue dialectale (« Al-lahja al-`âmmiyya »), il lui reconnaît une éloquence comparable à celle de la langue classique. Elle fait l'objet d'une grande valorisation esthétique. L'auteur évoque les « *expressions ravissantes* (*sâḥira*) »[6] des Egyptiens, leur « *belle poésie* », « *leurs* zajal-s *charmants et leurs* mawwâl-s *gracieux* »[7], « *leur belles comparaisons et leurs formules puissantes* »[8]. Au sujet du comparatif que « *les Egyptiens aiment à employer* », il relève qu'ils *« ont ainsi de charmantes expressions et des comparaisons éloquentes* ».[9] Il consigne par ailleurs les périphrases (« Al-kinâyât ») ou expressions imagées « *charmantes* » qu'utilisent les Egyptiens.[10] C'est justement l'emploi d'expressions égyptiennes qui va permettre à l'auteur de caractériser la poésie égyptienne et des auteurs égyptiens.[11] Il souligne par ailleurs le raffinement de la langue égyptienne. La langue des Cairotes lui paraît « *peut-être plus claire et plus raffinée que celle d'autres pays comme la Syrie ou l'Irak* ».[12] Il note également que grâce à la presse et à la radio, le dialecte s'est raffiné et a beaucoup emprunté à la langue classique.

---

[1] « Al-lahja al-`âmmiyya »., p. 347.
[2] Introduction, p. ii.
[3] Imru' al-Qays et Zuhayr sont deux grands poètes de l'époque anté-islamique dont les poèmes font partie du recueil *al-Mu`allaqât*, réuni au milieu du II/VIIIe siècle, et qui fut érigé en modèle de la perfection littéraire. La comparaison semble particulièrement provocatrice.
[4] L'encyclopédie que constituent les *Rasâ'il Ikhwân al-Ṣafâ'* date du Xe siècle.
[5] Ibn Sîna (980-1037), philosophe et médecin est également connu sous le nom d'Avicenne.
[6] « Al-lahja al-`âmmiyya », p. 347.
[7] *Ibid. Zajal* et *mawwâl* sont des poèmes en langue dialectale. Voir La poésie.
[8] *Ibid.*
[9] « Ism al-tafḍîl », p. 42.
[10] « Al-kinâyât », pp. 339-340.
[11] Voir notamment « Al-Bahâ' Zuhayr », pp. 98-102, « Al-shi`r », 300, pp. 249-250 et La poésie.
[12] « Al-lahja al-`âmmiyya », p. 345.

Alors que le dialecte est généralement considéré comme une langue dégradée, issue d'une déformation de l'arabe, Aḥmad Amîn affirme sa valeur littéraire en la comparant à celle de l'arabe classique. La position de l'auteur peut s'expliquer d'un point de vue nationaliste. Dans cette perspective en effet, le dialecte apparaît comme une « égyptianisation » de la langue arabe. Les idiomes, les métaphores, les expressions et les tournures particulières forment l'empreinte du milieu local et offrent le reflet du tempérament, sinon du génie, égyptien.[1] Elle renvoie également aux débats sur la réforme de la langue arabe, thème important dans les réflexions des intellectuels de cette époque.[2] Elle fut abordée sous différents aspects : la réforme de l'écriture, l'arabisation des termes empruntés aux langues occidentales, l'enseignement de l'arabe et le problème de la diglossie, c'est-à-dire de la coexistence d'une langue écrite et d'une langue parlée.

Le problème de la diglossie :

Aḥmad Amîn voit dans la diglossie la cause de la faiblesse de l'instruction et de la diffusion de la culture. Il juge « *regrettable que nos hommes de lettres ne créent qu'en langue classique. Quant au commun du peuple* (al-`awwâm)*, il n'a pas d'auteur et ne trouve pas de quoi se nourrir à l'exception de quelque rare chose futile. Rares sont ceux qui s'adressent à lui dans sa langue à la radio et rares sont ceux qui lui écrivent des livres dans sa langue. Et cela a de graves préjudices.* »[3]

La généralisation de l'instruction devait passer au préalable selon lui par une réflexion sur la langue. La persistance d'un taux d'analphabétisme très élevé, soit 86 % de la population en 1930 et 75 % en 1950[4], et la pauvreté de la « culture populaire »[5] l'incitaient à réclamer des mesures radicales.[6] La difficulté de la langue littéraire, en raison notamment de ses déclinaisons, constituait d'après lui un obstacle à sa diffusion. En plus du temps demandé par son apprentissage, et cela au détriment de l'acquisition d'autres connaissances, Aḥmad Amîn jugeait que l'on ne parvenait pas à l'enseigner de manière efficace, puisqu'au terme de leur

---

[1] GERSHONI, Israel et JANKOWSKI, James P., *Egypt, Islam and the Arabs : The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930*, New York Oxford, Oxford University Press, 1986, pp. 154-157.

[2] DOSS, Madiha, « Discours de réforme », *in* ROUSSILLON, Alain, dir., *Entre Réforme sociale et mouvement national. Identité et modernisation en Egypte (1882-1962*), Le Caire, Cedej, 1994, pp. 235-256 et ELIRAZ, Giora, « Tradition and Change : Egyptian intellectuals and Linguistic Reform 1919-1939 », *Asian and African Studies*, 20, 1986, pp. 233-262.

[3] « Al-lahja al-`âmmiyya », p. 347. Aḥmad Amîn indique que, pour sa part, lors de ses interventions radiophoniques, il tenait à employer une langue simple, proche du dialecte. Ce parti pris lui aurait été reproché et on l'aurait alors considéré comme un savant (*`alîm*) et non pas comme un homme de lettres (*adîb*). Certains articles publiés dans *Fayḍ al-khâṭir* sont les textes que lut Aḥmad Amîn à l'occasion d'émissions de radio. AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, Le Caire, Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, 7e édition (1re édition 1950), s.d., pp. 212-213. Nombre d'écrivains emploient le dialecte dans les dialogues. Maḥmûd Taymûr (1894-1973) fut parmi les premiers à l'utiliser. Il faisait jouer des pièces écrites en dialecte, qu'il publiait parallèlement en langue littéraire. Tawfîq al-Ḥakîm fit également traduire ses pièces en dialecte. Il proposa dans *Al-Warṭa* (le bourbier, 1966) une langue médiane (*al-lugha al-wusṭa*) employant des termes communs à l'arabe littéraire et au dialecte. TOMICHE, Nada, *Histoire de la littérature romanesque de l'Egypte moderne*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1981, pp. 124 et 128.

[4] Selon les chiffres cités par Donald M. REID, *Cairo University and the Making of Modern Egypt,* Le Caire, The American University in Cairo Press, 1991, p. 113. En 1930, le taux d'analphabétisme était de 76 % pour les hommes et 95 % pour les femmes, en 1950, 63 % pour les hommes et 75 % pour les femmes.

[5] Voir par exemple AMÎN, Aḥmad, *Zu`amâ' al-iṣlâḥ fî al-`aṣr al-ḥadîth* (Les grands réformateurs de l'époque moderne), Beyrouth, Dâr al-kitâb al-`arabî, s.d. (1re éd. 1948), p. 346.

[6] Voir notamment le chapitre 31 de son autobiographie, où il expose sa conception de la réforme de la langue arabe, AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, *op. cit.*, pp. 209-214.

scolarité, de nombreux étudiants du supérieur n'étaient toujours pas capables de la lire et de l'écrire correctement. La langue littéraire ne permettrait donc pas de lutter efficacement contre l'analphabétisme et de généraliser l'instruction. Aḥmad Amîn était partisan de l'adoption d'une langue intermédiaire, issue du rapprochement de l'arabe littéraire, dont on supprimerait les déclinaisons, et du dialecte dont on aurait éliminé les termes « vulgaires » et certaines formes propres, comme la négation ou la marque du futur, afin de le ramener à un niveau de langue moyen et acceptable. Une telle langue serait utilisée pour l'éducation des masses (*al-jamâhîr*), tandis que l'arabe littéraire serait enseigné à l'université. L'idée d'un rapprochement entre la langue écrite et la langue parlée était une position assez radicale, que Aḥmad Amîn partageait avec Aḥmad Luṭfî al-Sayyid[1] et Salamâ Mûsâ[2].

L'idiome dans ses tournures, ses intonations, ses images et sa poésie exprime la singularité des Egyptiens, au même titre que les coutumes et les traditions. Les formes d'expressions relevées par l'auteur sont non seulement éloquentes et charmantes mais aussi spécifiquement égyptiennes. La valorisation esthétique de la langue et de la littérature populaire se trouve à l'origine de la naissance de la discipline du folklore en Europe. Elle est également présente dans le *Dictionnaire* de Aḥmad Amîn de même qu'elle marque les premiers travaux scientifiques portant sur le folklore égyptien, comme ceux de Aḥmad Rushdî Ṣâliḥ, sur la *Littérature populaire* et les *Arts de la littérature populaire*, et ceux de `Abd al-Ḥamîd Yûnis sur l'épopée de Banû Hilâl. Cette approche esthétique ou artistique apparaît également dans la dénomination du Centre d'étude des arts populaires fondé en 1957. Dans le *Dictionnaire*, la valorisation dont fait l'objet la langue est sans doute à rapprocher de l'idée selon laquelle la « *personnalité égyptienne* » a une « *intelligence artistique, qui comprend et apprécie la beauté* ».[3] Au travers de ses remarques sur la syntaxe, l'éloquence et la souplesse du dialecte, Aḥmad Amîn montre qu'il s'agit d'une langue structurée et littéraire et donc d'une langue de culture. Il procède à la codification de la langue parlée : il transcrit et définit des termes, établit un dictionnaire des expressions, met en évidence certaines constructions et tournures. Le travail de collecte et d'étude des expressions égyptiennes entrepris dans la *Dictionnaire*, la valorisation littéraire de la langue dialectale s'inscrivent tout à fait dans la perspective de la promotion d'une langue nationale, également destinée à faciliter la diffusion de l'instruction populaire. Aḥmad Amîn n'en formule cependant jamais le projet dans son ouvrage.

---

[1] Le penseur et journaliste Aḥmad Luṭfî al-Sayyid (1872-1963) voyait dans le rapprochement progressif de la langue écrite et de la langue parlée un moyen de renforcer l'identité nationale. Il proposa également d'abandonner le système de la vocalisation pour indiquer les voyelles avec des lettres.

[2] Salâma Mûsâ (1887-1958) fut l'un des fondateurs du parti socialiste égyptien en 1921. Partisan de réformes radicales, il proposait d'adopter et l'alphabet latin et le dialecte égyptien.

[3] « Al-miṣriyya », p. 371. On retrouve une telle idée dans le pharaonisme qui affirmait la nature artistique de l'Egypte du fait que l'ancienne Egypte était une nation artistique. Voir GERSHONI, I. et JANKOWSKI, J. P., *op. cit*. p. 211.

2 La poésie

Le sujet de la poésie est abordé dans quarante articles.[1] Dans la tables des matières du *Dictionnaire*, on relève trois articles portant le nom de poètes : « Ibn - Ibn Dâniyâl », « Al-Bahâ' Zuhayr » et « Al-Bûṣîrî »[2], ainsi que deux autres textes intitulés « Al-zajal » (la poésie populaire) et « Al-shi`r » (la poésie).[3] N'ont pas été prises en compte les citations de poètes intervenant à la manière de citations littéraires pour illustrer ou étayer les propos de l'auteur. On relève par exemple plusieurs citations du poète Abû l-Alâ' al-Ma`arrî (973-1058), concernant les femmes, la vieillesse ou le hammam.[4] Aḥmad Amîn rapporte également des vers d'al-Ḥuṭay'a (VIIe siècle) au sujet du foyer (*kânûn*)[5], de Majnûn Layla (m. entre 685 et 699 ?)[6], de Abû l-`Atâhiya (748-825 ou 826)[7], d'al-Mutannabî (915-965)[8], de Abû l-Najm al-`Ijlî (m. ap. 724), al-A`shâ Maymûn b. Qays, (av. 570 - ap. 625) et Ḥassân b. Thâbit (660 ou 670) à propos du démon des poètes[9], ou encore un poème de l'écrivain libanais Aḥmad Fâris al-Shidyâq (1804-1887) sur les puces[10]. On trouve également de nombreuses citations anonymes.[11]

La définition de la poésie égyptienne :

Aḥmad Amîn s'attache à définir dans l'article « Al-shi`r » (la poésie) les caractéristiques de la poésie égyptienne (*al-shi`r al-miṣrî*) : le charme et le bon goût, les assonances ou les allitérations, l'emploi d'expressions égyptiennes, la consomption dans l'amour, les larmes versées au souvenir de la rencontre et de la rupture, l'évocation galante des yeux et de la taille, l'affliction de la vieillesse et la prédominance de la tristesse sur la gaieté.[12]

La poésie égyptienne porte un cachet particulier lié au caractère des Egyptiens : « *La tyrannie continuelle* [qu'ils subirent], *la débauche et la volupté dans laquelle ils se vautrent et la délicatesse de leur goût leur forgèrent manifestement un caractère sans pareil. La preuve en est que je lisais un jour un poème (*qaṣîda*) charmant qui suscita mon admiration, je vis en lui le cachet égyptien* (al-ṭâbi` al-miṣrî) *et je me dis qu'il fallait qu'il fût égyptien. Je lus par la suite la biographie de son auteur et il était effectivement égyptien.* »[13]

---

[1] Voir l'index La poésie.
[2] « Ibn - Ibn Dâniyâl », pp. 8-9, « Al-Bahâ' Zuhayr », pp. 98-102, « Al-Bûṣîrî », pp. 103-104.
[3] « Al-zajal », p. 218, « Al-shi`r », pp. 249-250.
[4] « In wa idhâ », pp. 72-74, « Al-ḥammâm », pp. 179-180, « Al-shayb wa-l-shabâb », p. 254, « Al-mar'a », pp. 362-366.
[5] « Ism al-tafḍîl », pp. 42-44, « Al-ghirbâl wa-l-munkhul », pp. 297-298.
[6] « In wa idhâ », pp. 72-74.
[7] « Al-mar'a », pp. 362-366.
[8] « Al-a`râb », pp. 49-50, « Ḥaddûta », pp. 155-161.
[9] « Jinn », pp. 141-143.
[10] « Al-barâghîth », pp. 83-84.
[11] Voir par exemple « Al-ibra », 1, pp. 1-2, « Al-alwân », pp. 57-60, « Al-ḥashîsh », pp. 169-171, « Al-ḥulm », p. 176, « Ḥennâ», pp. 182-183, « Al-zilzâl », p. 220, « Al-sulṭân Salîm », pp. 234-237, « Al-shaḥḥâdhûna », pp. 246-247, « `Anzat al-sayyida Nafîsa », p. 290, « El-`ûna », p. 292, « Al-ghurâb », p. 297, « Al-ghûl », pp. 299-300, « El-faraḥ », pp. 306-307, « Al-qaml wa-l-burghûth wa-l-ba`ûḍ wa-l-baqq », p. 328.
[12] « Al-shi`r », p. 249.
[13] *Ibid.*

L'auteur présente pour illustrer son propos quatre extraits de poèmes anonymes. Il renvoie à la fin de cet article à al-Bahâ' Zuhayr et Ibn Dâniyâl, qui se distinguent par leur « *personnalité égyptienne manifeste* » (*shakhṣiyya miṣriyya wâḍiḥa*).[1]

Aḥmad Amîn consacre un long article de plus de quatre pages au poète al-Bahâ' Zuhayr (1187-1258).[2] L'auteur justifie ainsi la présence de cet article : « *Si nous l'évoquons ici en dépit du peu d'informations* [dont nous disposons à son sujet]*, c'est qu'il est un poète égyptien, chez qui prédominent l'esprit égyptien* (al-rûḥ al-miṣriyya) *et l'usage d'expressions égyptiennes. C'est pourquoi le lecteur ne doit pas attendre de moi une histoire de sa vie mais plutôt la mise en évidence de son raffinement et du raffinement de son style*. »[3] La majeure partie de cet article est composée de citations de poèmes d'al-Bahâ' Zuhayr, Aḥmad Amîn soulignant à plusieurs reprises l'emploi d'un mot égyptien, d' « *expressions égyptiennes charmantes* (ẓarîfa) »[4] ou encore « *profondément égyptiennes* (ṣamîma) »[5].

Parmi les intellectuels nationalistes ou « égyptianistes »[6] des années 1920 qui cherchèrent à construire une image nationale, positive et authentique de l'Egypte, l'homme de lettres et politicien Muḥammad Ḥusayn Haykal (1888-1956), l'un des principaux représentants de ce courant, louait l'œuvre d'al-Bahâ' Zuhayr pour son caractère distinctement égyptien, retrouvant « *le doux esprit du Nil flottant dans cette poésie arabe égyptienne* ».[7] Il s'agissait notamment de montrer que la conquête arabe, malgré l'imposition d'une nouvelle langue et d'une nouvelle religion, n'avait pas effacé la personnalité égyptienne, qui continua de s'exprimer au travers, par exemple, de la littérature arabe classique.

Le poète et auteur de théâtre Ibn Dâniyâl (1248-1310) apparaît également comme un éminent représentant de la personnalité et de la littérature égyptiennes. Aḥmad Amîn lui consacre une petite biographie présentant des extraits de ses poèmes et s'intéresse principalement aux pièces qu'il a composées pour le théâtre d'ombres.[8]

Contrairement à al-Bahâ' Zuhayr et Ibn Dâniyâl, le poète al-Bûṣîrî (1212 - vers 1294/1297)[9], dont le nom figure dans l'intitulé d'un article, ne fait l'objet d'aucune considération sur sa personnalité égyptienne. Aḥmad Amîn cite le titre de ses poèmes à la

---

[1] « Ibn - Ibn Dâniyâl », p. 8.

[2] « Al-Bahâ' Zuhayr », pp. 98-102. Abû l-Faḍl b. Muḥammad b. `Alî al-Muhallabî al-Azdî, connu sous le nom d'al-Bahâ' Zuhayr ou Bahâ' al-Dîn Zuhayr, naquit à La Mecque en 1187. Il partit très jeune pour l'Egypte, d'abord à Qûṣ en Haute-Egypte puis au Caire vers 1227. Il entra au service d'al-Ṣâliḥ Ayyûb, le fils du sultan al-Kâmil (1218-1238). Il accompagna notamment al-Ṣâliḥ Ayyûb dans une expédition en Syrie. A son avènement, al-Ṣâliḥ Ayyûb (1240-1249) le nomme vizir. Tombé en disgrâce, al-Bahâ' Zuhayr tenta en vain, à la mort d'al-Ṣâliḥ Ayyûb, d'entrer au service du souverain de Damas, al-Nâṣir Yûsuf. Voir RIKABI, J., « Bahâ' al-Dîn Zuhayr », *EI²*, tome I, p. 940.

[3] « Al-Bahâ' Zuhayr », p. 98.

[4] *Ibid.*, p. 98.

[5] *Ibid.*, p. 99.

[6] Pour reprendre l'expression de GERSHONI, Israel et JANKOWSKI, James P., *Egypt, Islam and the Arabs : The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930*, New York Oxford, Oxford University Press, 1986, 335 p.

[7] HAYKAL, M. H., « Ta'rîkh Miṣr wa Adabu-ha » (L'histoire et la littérature de l'Egypte), *Al-Siyâsa al-usbu`iyya*, 22 décembre 1928, p. 5, cité par GERSHONI, I. et JANKOWSKI, J. P., *op. cit.*, p. 158. Voir aussi Mémoire et séquelles de l'oppression.

[8] « Ibn - Ibn Dâniyâl », pp. 8-9. Voir Le théâtre.

[9] Sharaf al-Dîn Abû `Abd Allâh Muḥammad b. Sa`îd b. Ḥammad al-Ṣanhâjî al-Bûṣîrî, poète égyptien d'origine berbère, naquit en Haute-Egypte. Il vécut dix ans à Jérusalem, et séjourna à la Mecque et à Médine. Puis il s'établit dans le Delta, à Bilbays, près de Zagâzîg, où il occupa un petit emploi administratif. Voir « al-Bûṣîrî », *EI²*, *Supplément*, livraison 3-4 (1981), pp. 158-159.

louange du Prophète, sa célèbre *Burda*[1] ainsi que *al-Qaṣîda al-hamziyya fî al-madâ'ih al-nabawiyya*.[2] Notant qu'il fut greffier dans des tribunaux (*kabîr al-kuttâb*), Aḥmad Amîn s'intéresse aux descriptions qu'il a laissées des fonctionnaires de son temps. Dans l'article « Al-Bûṣîrî », il cite un poème sur la corruption des commis et des magistrats.[3] On trouve de même un long extrait d'al-Bûṣîrî dans l'article sur les fonctionnaires « Al-muwaẓẓafûna ».[4] Les mentions d'al-Bûṣîrî concernent davantage le témoignage qu'il apporte sur son époque que l'illustration des caractéristiques de la poésie égyptienne.

Les thèmes qui se dégagent des références que fait Aḥmad Amîn à la poésie ou des extraits qu'il cite correspondent au sujet qu'ils sont censés illustrer. L'auteur note ainsi l'existence de poèmes (*qaṣâ'id*) sur l'astrologie[5] et signale la *Qaṣîdat al-jaljalûtiyya*, poème composé de formules magiques.[6] Il illustre la croyance à la chance par plusieurs citations de poèmes.[7] De même, l'inclination des Egyptiens à l'hypocrisie et à la flatterie ressort dans leur poésie.[8] Il évoque par ailleurs les poèmes (*qaṣâ'id*) dédiés aux saints, ainsi que la communauté dénommée « *ebn el-layâlî* », qui récitait des poèmes d'amour soufis, comme ceux d'Ibn al-Fâriḍ (1181-1234) lors des séances de *dhikr*.[9] Il fait également mention des poèmes et des récits (*ash`âr*, *qiṣaṣ*) relatant la naissance du Prophète (*mawlid*), chantés par les *fuqahâ'* lors des fêtes et du *mawlid al-nabî*[10], et des poèmes sur le Prophète (*qaṣâ'id nabawiyya*), que chantaient les mendiants ou cet homme qui passait souvent dans son quartier natal.[11]

Aḥmad Amîn souligne à plusieurs reprises la place importante qu'occupe le thème de l'amour dans la poésie égyptienne, fait qui lui paraît révélateur de la prédominance de la galanterie, du désir et de la sensualité chez les Egyptiens.[12] Il note par exemple que « *les poètes pleurent souvent leur jeunesse car leur âge ne sied pas aux femmes. La poésie d'amour égyptienne est emplie* [de ces plaintes] *ce qui montre la vitalité de ce genre parmi les Egyptiens et que les femmes détestent les hommes vieillissants. Aussi pleurent-ils leur jeunesse car c'est ce qui plaît aux femmes* ».[13] L'auteur signale par ailleurs certains motifs poétiques, le pigeon, par exemple, qui symbolise l'amour et la fidélité[14] ou encore des motifs de la poésie arabe ancienne, le « *corbeau de la séparation* » (*ghurâb al-bayn*)[15] ou les métaphores des yeux de gazelle et de la grâce de gazelle.[16]

---

[1] Bûṣîrî aurait composé ce poème alors qu'il était atteint d'une hémiplégie, dont le Prophète le guérit en lui jetant son manteau sur les épaules. On prête des propriétés surnaturelles à ces vers, qui sont employés comme amulette, récités aux enterrements et qui ont suscité de nombreux commentaires. Voir BASSET, R., « Burda », *EI²*, tome I, pp. 1 354-1 355.
[2] « Al-Bûṣîrî », pp. 103-104, « Al-ḥaẓẓ », pp. 171-172, « Al-muwaẓẓafûna », pp. 386-387.
[3] « Al-Bûṣîrî », pp. 103-104.
[4] « Al-muwaẓẓafûna », pp. 386-387.
[5] « Burj », p. 84. Voir La divination.
[6] « Taskhîr al-jânn », pp. 116-119, « Al-jaljalûtiyya », p. 139. Voir Les pratiques magiques.
[7] « Al-ḥaẓẓ », pp. 171-172. Voir aussi La fatalité, le destin, la chance et la fortune.
[8] « Al-mujâmala », pp. 355-356, « Al-shaḥḥâdhûna », pp. 246-247. Voir aussi les vers sur l'hypocrisie cités dans « Al-mudâra », pp. 361-362.
[9] « Al-istighâtha », pp. 37-38, « Ibn », 5, pp. 4-16. Voir aussi Saints et soufis.
[10] « Qirâ'at al-mawlid », p. 320
[11] « Al-shaḥḥâdhûna », pp. 246-247, « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' », pp. 384-386.
[12] « Al-ḥubb », p. 153, « Al-safar », pp. 232-233, « Al-shi`r », pp. 249-250, « Al-shayb wa-l-shabâb », p. 254, « Al-`awâṭif », p. 291. Voir La famille et la femme.
[13] « Al-shayb wa-l-shabâb », p. 254.
[14] « Ḥamâm », pp. 178-179.
[15] « Al-ghurâb », p. 297. Sur le corbeau de la séparation, voir La divination.
[16] « Al-ghazâl », p. 299.

Les caractéristiques de la poésie égyptienne se retrouvent, selon Aḥmad Amîn, dans les chansons, les plaisanteries[1] et la poésie populaire (*zajal*).

La poésie « populaire » (*zajal*) :

Aḥmad Amîn définit le *zajal* comme étant la poésie populaire, en langue dialectale (*al-sh`ir al- `âmmî*). Douze articles y font référence, l'un d'entre eux sous l'intitulé de « Al-zajal » lui étant tout particulièrement consacré.[2] Dans cet article, l'auteur indique que la poésie populaire, répandue parmi les Egyptiens, est composée selon des mètres particuliers (*awzân*), et qu'elle revêt des formes variées.[3] Les Egyptiens ont de « *charmants* zajal-s*, de forme et d'esprit légers* (*khafîf al-rûh wa-khafîf al-wazn*) ».[4] L'auteur indique qu'il n'en donnera pas d'exemple car il existe des livres connus à ce sujet. On en relève cependant quelques extraits dans le *Dictionnaire*, au sujet des belles-mères et de la chance.[5] On trouve également la citation d'un quatrain du commun du peuple (*al-`âmma*) sur le lupin, sans que l'auteur en précise le genre.[6] Il évoque enfin par deux fois le thème de l'amour dans le *zajal*.[7] Il en recense plusieurs auteurs célèbres : `Abd Allâh Nadîm (1843-1896)[8], `Alî al-Laythî (1821-1896)[9], Ḥasan al-Âlâtî (m. 1889)[10], Muḥammad `Uthmân Jalâl, que Aḥmad Amîn présente comme un « *grand poète* » (*zajjâl*)[11], al-Naggâr[12], Imâm al-`Abd[13], ainsi que deux poètes de Haute-Egypte, al-Qûṣî[14] et `Abd Allâh Lahlûba[15]. Il relève également la présence de poèmes de ce type dans les pièces de théâtre d'ombres d'Ibn Dâniyâl.[16]

Mawwâl

Quatre articles évoquent le genre du *mawwâl*, sans que l'auteur n'en propose aucune définition.[17] Il s'agit de différents types de poèmes composés en quatrains ou selon l'un de ces

---

[1] On trouve dans le *Dictionnaire* plusieurs exemples de poèmes humoristiques. Voir « Al-fukâha », 368, pp. 309-310, « El-mufâraqât », 454, pp. 374-375 et le chapitre sur L'humour.

[2] « Al-tamthîl », pp. 126-128, « Ge`êdî », pp. 137-138, « Al-ḥubb », p. 153, « Al-ḥaẓẓ », pp. 171-172, « Al-ḥamâ », p. 177, « Ḥamâm », pp. 178-179, « Al-zajal », p. 218, « Al-safar », pp. 232-233, « Al-shi`r », pp. 249-250, « El-Ṣa`âyda », pp. 260-262, « Al-fukâha », pp. 309-310, « Al-lahja al-`âmiyya », 417, pp. 345-347.

[3] Ce genre se caractérise par une forme et une prosodie particulière, que l'auteur distingue toujours de la poésie (*shi`r*, *ash`âr*). Voir « Al-tamthîl », pp. 126-128, « Al-ḥubb », p. 153, « Al-ḥaẓẓ », pp. 171-172, « Ḥamâm », pp. 178-179, « Al-safar », pp. 232-233, « Al-shi`r », pp. 249-250, « Al-lahja al-`âmiyya », 417, pp. 345-347. Dans ce dernier article, Aḥmad Amîn donne un exemple de poème (*shi`r*) en dialecte égyptien. Selon le dictionnaire de Hinds et Badawi, p. 366, le *zajal* est un poème léger ou populaire, en strophe, souvent satirique.

[4] « Al-zajal », p. 218.

[5] « Al-ḥamâ », p. 177, « Al-ḥaẓẓ », pp. 171-172. Voir aussi « Al-fukâha », pp. 309-310.

[6] « Turmus », p. 116.

[7] « Al-ḥubb », p. 153, « Al-safar », pp. 232-233.

[8] Voir aussi le chapitre sur L'humour.

[9] « Al-fukâha », pp. 309-310. Voir aussi le chapitre sur L'humour.

[10] « Al-zajal », p. 218. Voir aussi le chapitre sur L'humour.

[11] « Al-fukâha », p. 309. Voir aussi le chapitre sur Le théâtre.

[12] « Al-zajal », p. 218.

[13] *Ibid.*

[14] « Al-zajal », p. 218, « El-Ṣa`âyda », pp. 260-262.

[15] « El-Ṣa`âyda », pp. 260-262.

[16] « Al-tamthîl », pp. 126-128.

[17] « Al-ḥashîsh », pp. 169-171, « Al-ḥaẓẓ », pp. 171-172, « Al-fûl », pp. 312-313, « Al-lahja al-`âmiyya », pp. 345-347.

deux schémas de rimes : AAABA ou AAABBBA.[1] Ses rimes jouent notamment sur la paronomase en rapprochant des mots ou groupes de mots presque homonymes. Aḥmad Amîn évoque les « *gracieux* mawwâl-s » des Egyptiens[2] et en cite trois exemples : l'un sur le haschich, un autre sur les fèves (*fûl*) et enfin un troisième sur la chance, dont al-Bûṣîrî est l'auteur.[3]

Des poètes populaires, les *udabâtiyya*

Les *udabâtiyya*, qui sont des poètes improvisateurs, sont signalés dans cinq articles.[4] Ils apparaissent comme une communauté issue du commun du peuple (*al-`awâmm*).[5] Ils se distinguent par le port d'un tarbouche dont ils font tourner le gland pour provoquer le rire.[6] L'auteur note qu'ils récitent ou improvisent de « *charmants* zajal-s » et même qu'ils excellent dans l'improvisation.[7] Il souligne par ailleurs leur éloquence (*faṣâḥa*).[8] Aḥmad Amîn mentionne une de leurs célèbres formules : « *Je suis un poète improvisateur et j'aime le pain avec mes pommes de terres* ».[9] Il évoque par trois fois la joute poétique qui les opposa, lors du *mawlid* de Badawî, à `Abd Allâh Nadîm et que ce dernier remporta.[10] Il rapporte également l'anecdote qu'il tient de l'un de ses amis concernant le vol et la restitution par les *udabâtiyya* de la bourse de l'un de leurs spectateurs.[11] Il les compare à d'autres communautés (*ṭâ'ifa*) dénommées « Yârmaz » et « Ge`êdiyya », qui paraissent être composées tout à la fois de mendiants, de musiciens, de poètes et de chanteurs.

« *Il y avait au Caire une communauté appelée « Yârmaz », nom dont j'ignore l'étymologie. Ils se distinguaient par leur habillement : ils étaient vêtus d'une djellaba bleue, serrée par une ceinture qu'ils remontaient jusqu'aux aisselles. Ils coiffaient un tarbouche sans turban, avec une houppe bleue. Ils faisaient tourner rapidement la houppe en remuant leur cou. Chacun d'eux en giflait le visage d'un autre et ils semblaient s'amuser de ce jeu.*

Ils portaient une ṭabla[12] *sous le bras et la battaient à la cadence des mouvements de leur houppe. Ils ressemblaient à la communauté des* udabâtiyya*, que nous avons déjà évoquée.* »[1]

---

[1] Voir le dictionnaire de Hinds et Badawi, p. 840. Le *mawwâl* est également chanté : « *Le* mawwâl *est un chant non rythmé improvisé par une strophe de poésie populaire appelée également* mawwâl*. Il commence généralement par une forme vocale, le* layâlî*, dont le texte se compose des mots* yâ layl yâ `ayn *(« Ô nuit, ô lumière des yeux »). On le chante seul ou en guise de prologue à une chanson plus longue.* », IBRAHIM, M. F. et PIGNOL, A., *L'Extase et le transistor. Aperçus sur la chanson égyptienne contemporaine de grande audience*, dossier du Cedej n° 2, Le Caire, Cedej, 1986, p. 145. En ce qui concerne les *mawwâl*-s cités dans le *Dictionnaire*, il est précisé qu'ils sont dits et non pas chantés.

[2] « Al-lahja al-`âmiyya », pp. 345-347.

[3] « Al-ḥashîsh », pp. 169-171, « Al-fûl », pp. 312-313, « Al-ḥaẓẓ », pp. 171-172.

[4] « Ibn - Ebn el-nukta », pp. 10-16, « Ge`êdî », pp. 137-138, « Al-zajal », p. 218, « Al-mu`addida », p. 373, « Yârmaz », p. 419.

[5] « Al-zajal », p. 218.

[6] « Ge`êdî », pp. 137-138. Le dictionnaire de Hinds et Badawî, p. 12, signale que l'expression « *`Âmil zayy el-udabâtî* » (se comporter comme un *udabâtî*) signifie faire le clown ou le pitre.

[7] « Ge`êdî », pp. 137-138, « Al-zajal », p. 218.

[8] « Al-mu`addida », p. 373.

[9] « *Anâ el-adîb el-udabâtî/Aḥebb el-`îsh taḥt baṭâṭî* » (le pain sous une patate douce), « Ge`êdî », p. 137. Dans l'article « Al-baṭâṭa » (la patate douce), p. 89, Aḥmad Amîn explique que la patate douce est le plat du pauvre et qu'elle remplace le pain.

[10] « Ibn - Ebn el-nukta », pp. 10-16, « Ge`êdî », pp. 137-138, « Al-zajal », p. 218.

[11] « Ge`êdî », p. 138. Dans ce récit, les *udabâtiyya* apparaissent comme une communauté organisée sous l'autorité d'un *shaykh*, guidée par des traditions d'esprit chevaleresque ou viril (*murû'a*).

[12] Tambour en forme d'entonnoir, en argile ou en bois recouvert d'une peau tendue.

« El-Ge`êdiyya est le nom donné à une communauté et je ne sais d'où elle vient.[2] *C'est une communauté de crapules et de gens vils, qui vivent généralement de la mendicité. Ils vont souvent deux par deux, l'un avec une petite* darabukka[3] *et l'autre avec des cymbales* (ṣâgât). *Ils portent des vêtements courts qui n'atteignent pas le genou, et vont sans saroual et pieds nus, coiffés d'un vieux tarbouche, d'un vieux turban ou d'une vieille calotte. Ils fréquentent les places, le premier battant la* darabukka *et le second frappant ses cymbales et entonnent des chants particuliers, pour la plupart obscènes.*

Parmi ceux-ci, il y a une communauté appelée udabâtiyya (...). »[4]

La valorisation esthétique de la littérature populaire se trouve à l'origine de la naissance du folklore comme discipline en Europe. L'idée d'une poésie populaire dans laquelle s'exprimaient l'âme et le génie d'un peuple a notamment motivé les premières collectes de la tradition orale. Dans le *Dictionnaire*, Aḥmad Amîn définit les caractéristiques de la poésie égyptienne. L'expression poétique est révélatrice du caractère égyptien, dont elle porte le cachet évident. Mais elle n'est pas issue de la parole populaire. Elle demeure une poésie savante et un art de lettrés même quand elle est composée en langue dialectale. Bien que Aḥmad Amîn souligne l'éloquence des poètes improvisateurs et leur excellence en la matière, leur postérité semble surtout liée à `Abd Allâh Nadîm et l'on ne relève aucune identification nationale à leur propos tandis qu'elle est particulièrement appuyée au sujet d'al-Bahâ' Zuhayr et d'Ibn Dâniyâl.

---

[1] « Yârmaz », p. 419.

[2] Selon le dictionnaire de Hinds et Badawi, p. 162, le terme *ge`êdî* désigne les membres d'une tribu de Haute-Egypte la Ga`ayda, un musicien jouant du tambour ou de la flûte, ainsi qu'un fainéant et un bon à rien.

[3] Petit tambour en terre.

[4] « Ge`êdî », p. 137.

3 Les proverbes

Des proverbes sont assez fréquemment consignés dans le *Dictionnaire*.[1] Aḥmad Amîn y consacre notamment un article particulier, intitulé « Al-amthâl » (les proverbes), qui forme le plus long article du *Dictionnaire*.[2] L'auteur y recense quelque deux cents vingt proverbes, regroupés par thèmes. Ce petit recueil est précédé d'une longue introduction de deux pages et demie portant sur le genre et l'étude des proverbes.

Pour Aḥmad Amîn les proverbes relèvent de la littérature et il les considère comme un genre littéraire (*naw` min anwâ` al-adab*)[3]. Il les caractérise par leur forme - concision, comparaison et métaphore dont il souligne la qualité et la finesse - et leur bon sens. Leur forme est révélatrice des tournures de la langue. C'est par des exemples puisés dans les proverbes que Aḥmad Amîn illustre la syntaxe du dialecte. Les articles portant sur le comparatif (« ism al-tafḍîl »), le pronom relatif (« Elle ») et la conjonction « si » (« In wa-idhâ ») s'appuient essentiellement sur les proverbes, qu'ils présentent en grand nombre.[4] En plus de leur qualité formelle, l'auteur reconnaît aux proverbes l'avantage de provenir de « *toutes les classes du peuple* » (*kull ṭabaqât al-sha`b*) à la différence de la poésie ou de la prose littéraire, œuvres exclusives de la « *classe aristocratique* » (*al-ṭabaqât al-aristuqrâṭiyya*)[5] : « *Les vieilles femmes dans les maisons composent des proverbes, ils proviennent de la classe des paysans, de celles des ouvriers et des commerçants et des autres.* »[6] Aḥmad Amîn ne valorise donc pas les proverbes comme une forme d'expression essentiellement « populaire » mais comme un mode d'expression collectif que partage le peuple égyptien dans son ensemble.

L'auteur définit les proverbes comme des objets d'étude, susceptibles de refléter la mentalité et les coutumes d'une nation. « *Les proverbes de chaque nation constituent une source très importante pour l'historien, le moraliste et le sociologue.*[7] *Ils peuvent, à travers eux, connaître bon nombre des mœurs et des coutumes de la nation, sa mentalité, sa vision de la vie. Car les proverbes sont en général engendrés par l'environnement* (walîdat al-bî'a) *dont ils proviennent.* »[8] Cette référence à l'environnement, que Aḥmad Amîn reprend plus loin au sujet des proverbes égyptiens, n'est pas sans évoquer le courant « égyptianiste »[9] qui postulait l'existence d'un lien déterminant entre le caractère national, la personnalité culturelle d'un peuple et les conditions géographiques et climatiques de son environnement pour reconnaître ainsi à la vallée de Nil une influence déterminante sur la formation du caractère national

---

[1] Une soixantaine d'articles en contiennent un ou plusieurs, ce qui correspond à une proportion de 11 % des articles. La seconde partie du *Dictionnaire*, dévolue aux expressions égyptiennes, présente également de nombreux proverbes, *al-ta`âbîr al-miṣriyya*, pp. 425-480.

[2] « Al-amthâl », pp. 61-70, compte neuf pages et demie, soit 379 lignes.

[3] *Ibid.*, p. 61.

[4] « Ism al-tafḍîl », pp. 42-44 (quatorze proverbes), « Elle », pp. 56-57 (treize proverbes), « In wa-idhâ », pp. 72-74 (une dizaine de proverbes). Il fait également certaines comparaisons avec des expressions des anciens Arabes et des proverbes algériens. Voir notamment « Ism al-tafḍîl », pp. 42-44 et « Elle », pp. 56-57.

[5] « Al-amthâl », p. 61.

[6] *Ibid.*, p. 61.

[7] On trouve une remarque similaire dans l'article « In wa-idhâ » (la conjonction si). Il considère que les proverbes prônant la soumission aux dirigeants, qui lui apparaissent comme des séquelles de la tyrannie longtemps subie par les Egyptiens, sont devenus « *obsolètes* » et qu'ils « *intéressent l'historien et non plus le moraliste* », « In wa-idhâ », p. 73.

[8] « Al-amthâl », p. 61.

[9] Pour reprendre l'expression de GERSHONI, Israel et JANKOWSKI, James P., *Egypt, Islam and the Arabs : The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930*, New York Oxford, Oxford University Press, 1986, 335 p.

égyptien. Aḥmad Amîn donne l'exemple des proverbes des bédouins, qui découlent de leur genre de vie dans le désert et qui sont formés (*mushtaqqa*) sur les chameaux, les tentes, les pâturages, l'aridité, la fertilité et la pluie, tout comme ceux des habitants du littoral sont formés sur la mer, les bateaux, la pêche et les poissons.

Aḥmad Amîn voit encore dans les proverbes l'expression de la sensibilité d'une nation et de sa compréhension du monde. On peut également y mesurer sa capacité à construire des comparaisons et le goût dont celles-ci témoignent[1]. Le « *chercheur* » pourra ainsi connaître, selon Aḥmad Amîn, ce qu'une nation aime et déteste, ce qu'elle juge important et ce qu'elle méprise, son appréciation « *de la générosité et de l'avarice, de l'économie et du gaspillage, de la traîtrise et de la confiance, de la perfidie et de la loyauté, de la liberté et de la servitude* »[2], son degré de piété ou d'impiété, les relations qu'un individu entretient avec sa famille, avec ses amis et avec sa nation. C'est ainsi que les proverbes égyptiens concernant les femmes, les dirigeants ou l'argent sont d'après lui révélateurs de la vision de la femme, du rapport au pouvoir et de la conception de l'argent.

Aḥmad Amîn évoque également les problèmes que rencontre celui qui étudie les proverbes en ce qui concerne leur auteur, leur datation et leur milieu (*wasaṭ*) d'origine, rural ou citadin, « *populaire* (sûqî) *ou aristocratique* »[3]. Il constate que les gens se préoccupent en général du nom des poètes mais pas de ceux qui composent des proverbes : « *que la vieille femme l'ait dite dans sa maison, la paysanne au champ ou l'artisan dans son atelier, la maxime se répand parmi les gens sans que l'on accorde d'importance à son auteur* ».[4] Il met ainsi en évidence le mécanisme de réappropriation et de transmission des proverbes, par lequel une création individuelle anonyme devient une parole collective sans auteur.[5] Quant au problème de la datation des proverbes, il indique que les recueils apportent des précisions sur les proverbes employés à l'époque de leur composition. Il donne l'exemple de l'anthologie d'al-Ibshîhî (1388-1446), *Al-Mustaṭraf fî kull fann mustaẓraf*, qui consigne de nombreux proverbes en langue dialectale en usage au XVe siècle.[6] Il montre qu'il est possible de dater l'adage « La récompense d'un service rendu à un Turc est une bonne raclée »[7] de la période de la domination ottomane sur l'Egypte. On peut aussi parfois reconnaître le milieu d'origine d'un proverbe. Ainsi, « Que connaît le paysan aux pommes pour en manger » provient sans conteste pour l'auteur du milieu citadin.[8] Il voit l'empreinte des confréries soufies dans la maxime « Celui qui n'a pas de maître, son maître est le démon ».[9] Il relie le proverbe « le

---

[1] Sur la mesure du goût d'une nation, voir aussi le chapitre sur L'humour.
[2] « Al-amthâl », p. 61.
[3] *Ibid.*, p. 61.
[4] *Ibid.*, p. 62.
[5] C'est précisément le mécanisme de transmission de ce que l'on nomme la tradition orale. Les travaux actuels privilégient notamment l'approche de la tradition par son mode de transmission. Voir par exemple CUISENIER, Jean, *Hier pour demain. Arts, traditions et patrimoine*, Editions de la Réunion des musées nationaux, 1980, 245 p. Aḥmad Amîn relève un mécanisme similaire au sujet des histoires de Goḥâ, voir « Goḥâ », p. 133 et le chapitre sur L'humour.
[6] Sur cet auteur, voir VADET, J. C., « al-Ibshîdî », *EI²*, tome III, pp. 1 030-1 031.
[7] « *Âkher khedmet el-Ghuzz `al^q^a* », « Al-amthâl », p. 62. Aḥmad Amîn définit *el-Ghuzz* comme une communauté (*ṭâ'ifa*) de Turcs. Selon Arlette Tadié, c'était le nom donné à la caste dirigeante turque. TADIE, Arlette, *Le Sel de la conversation. 3 000 proverbes d'Egypte*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, note 11, p. 44. Ce proverbe est repris dans le même article dans la rubrique traitant des relations entre gouvernants et gouvernés, p. 64, et dans l'article « Al-Atrâk » (les Turcs), pp. 23-24.
[8] « *Êsh `arraf el-fellâḥ be-'akl el-tuffâḥ* », « Al-amthâl », p. 62.
[9] « *Elle mâ-lû-sh shêkh, shêkh-o shêṭân* », *ibid.*, p. 62.

matelot fait un calcul, le capitaine en fait en autre »[1] au milieu des bateliers. Mais cependant, constate-t-il, l'auteur, l'époque et le milieu social d'origine demeurent inconnus pour la plupart des proverbes. Les problèmes que soulève Aḥmad Amîn montrent que l'on peut difficilement aborder le domaine de la culture ou de la littérature orale à la manière d'une œuvre littéraire écrite.

Aḥmad Amîn évoque également la question des proverbes contradictoires. Il en donne deux exemples, se demandant si leur contradiction peut s'expliquer par une différence de milieux, d'époques ou de situations :

« La piastre blanche te servira pour le jour noir »[2] et « Dépense ce qu'il y a dans ta poche, la providence pourvoira »[3].

« Le fils de l'oie est bon nageur »[4] et « La porte du menuisier est branlante »[5].

En dépit de leur ton péremptoire et de leur formule lapidaire, les proverbes demeurent hypothétiques et relèvent d'un ensemble de proverbes qui les nuancent entre eux, par exemple « Tel père, tel fils » et « A père avare, fils prodigue » : ils apparaissent ainsi d'une grande malléabilité.[6]

Certains proverbes sont communs à toutes les nations. Ils apparaissent comme le produit de « *l'expérience humaine universelle* ».[7] L'auteur donne pour exemple « La plupart des feux proviennent du dédain de l'étincelle », « Si la parole est d'argent, le silence est d'or » et « Nulle rose sans épine ».[8] D'autres sont particuliers à une nation et témoignent des expressions, de l'environnement et des conditions sociales propres à celle-ci. Il note ainsi que le proverbe égyptien « Si les coépouses se réconciliaient, la maison serait anéantie »[9] ne peut être employé par un Français ou un Anglais qui sont monogames. De même la maxime « *orientale* » « Si tu achètes un âne, prépare-lui un aiguillon »[10] lui paraît sans équivalent car il considère qu'il n'y a pas d'ânes en Occident. Inversement l'expression française « plus pauvre qu'un rat d'église »[11] ne peut être utilisée par un musulman.

Aḥmad Amîn indique que les Egyptiens partagent certains de leurs nombreux proverbes avec les autres nations tandis que d'autres leur sont particuliers car ils découlent de leur environnement et de leur genre de vie. Il distingue également les adages propres à une communauté, révélateur de son milieu et de ses préoccupations des maximes concernant

---

[1] « *El-nûtî fê ḥisâb we-l-rayyes fê ḥisâb* », « Al-amthâl », p. 62.
[2] « *El-^{q}ersh el-abyaḍ yenfa`-ak fê el-yôm el-eswed* », *ibid.*, p. 62.
[3] « *Eṣref mâ fê el-gêb ye'tî-k mâ fê el-ghêb* », *ibid.*, p. 62 et d'après la traduction proposée par TADIE, A., *op. cit.* proverbe n° 16.1, p. 499.
[4] « *Ebn el-wezz `awwâm* », *ibid.*, p. 62. Ce proverbe est repris dans « Maḥsûbiyya », (le favoritisme), pp. 357-359
[5] « *Bâb el-naggâr mekhalla`* », *ibid.*, p. 62.
[6] Voit par exemple SORIANO, M., « Proverbes », *Encyclopaedia Univsersalis*, tome XIX, Paris, Editions de l'*Encyclopaedia Univsersalis*, 1995, pp. 152-153.
[7] « Al-amthâl », p. 63.
[8] « *Mo`ẓam el-nâr men mustaṣghar el-sharar* », « *En kân el-kalâm men faḍḍa, el-sukût men dahab* », *ibid.*, p. 62.
[9] « *En eṣṭalaḥet el-ḍarâyer, yekhrab el-bêt* », *ibid.*, p. 63. Ce proverbe est repris dans l'article « In wa-idhâ », pp. 72-74, où il est assorti d'un commentaire. Voir aussi le chapitre sur La famille et la femme.
[10] « *En eshterît el-ḥomâr, ḥaḍar lo el-mankhasa* », *ibid.*, p. 63.
[11] Une expression également signalée dans l'article « Ism al-tafḍîl » (le comparatif), pp. 42-44.

l'ensemble des Egyptiens. Il juge certains de ces proverbes subtils et témoignant d'une extrême sagesse. D'autres en revanche lui paraissent stupides et résultant d'une vision et d'une expérience défaillantes. L'auteur propose à la suite de cette introduction un classement par thèmes autour de cinq sujets : les relations avec les dirigeants, qui regroupent vingt-deux proverbes, la vision de la femme (trente proverbes), la vie sociale et morale (cent trente-quatre proverbes), la croyance au destin et à la fortune (six proverbes), l'argent et l'économie (douze proverbes). Aḥmad Amîn ouvre ce recueil en citant le proverbe suivant : « Mieux vaut faire avec ton ânesse boiteuse que demander l'aide au méchant ».[1]

Oubliant apparemment les problèmes que soulève l'étude des proverbes, concernant notamment leur datation, leur origine et l'existence d'adages contradictoires, Aḥmad Amîn considère que « *l'examen attentif de ces proverbes permet d'en tirer des conclusions sur les mœurs des Egyptiens dans le passé. Ils glorifiaient ceux qui les dirigeaient, obéissaient à leurs ordres et ne se révoltaient pas contre l'injustice. Ils magnifiaient ceux qui étaient liés* [à leurs dirigeants]. *Leurs expériences guidaient toutes sortes de comportements et de croyances, comme le manque de confiance envers les gens, le respect des riches et le mépris des pauvres. Leurs relations avec les femmes étaient fondées sur la défiance. La sœur prend son mari dans le giron de sa sœur.*[2] *Ils croyaient d'avantage à la naissance qu'à la beauté*[3].

Ils se fiaient à la fatalité, au destin et à la chance, un peu de chance vaut mieux qu'une grande habileté.[4] *Ils accordaient une grande valeur à l'argent, la piastre blanche servira pour le jour noir. Si les gens avaient de l'argent, ils étaient honorés, ainsi que leurs enfants et s'ils n'en avaient pas, ils étaient tenus pour méprisables, tout comme leurs enfants.*[5]

Tout comme l'on remarque que l'esprit égyptien enjoué se manifeste dans les proverbes par le biais de l'ironie mordante et des comparaisons amusantes.

Un examen attentif retirera des observations plus précises que celles-ci. »[6]

Aḥmad Amîn s'appuie également, en d'autres articles, sur des proverbes pour caractériser la mentalité et les inclinations des Egyptiens. Ainsi, au sujet de « l'égyptianité » et pour illustrer la prodigalité et l'insouciance des Egyptiens : « *S'il gagne de l'argent, il le dépense avec libéralité sans tenir compte de l'avenir et en disant « Dépense ce qui est dans ta poche, le futur pourvoira ». Cela se manifeste dans les proverbes qui courent sur toutes les lèvres, dans les dires courants des vieillards, tout comme cela se révèle par la comparaison*

---

[1] « *Ḥomâret-ak el-`argâ' wala su'âl el-la'îm* », « Al-amthâl », p. 63.

[2] Aḥmad Amîn se réfère ici à des proverbes qu'il ne cite pas dans son *Dictionnaire* mais que l'on trouve consignés dans TADIE, A., *op. cit.*, proverbes n° 12.50 et 12.51, p. 370 : « Si ma chance se trouvait dans le giron de ma sœur, je la volerais et me sauverais », « Prends ta chance des bras de ta sœur ». Dans son recueil de proverbes, Aḥmad Taymour en donne l'explication suivante : « *Si ton destin est d'épouser le mari de ta sœur, n'hésite pas à le faire* », cité par TADIE, A., *ibid.*, note 15, p. 419.

[3] Aḥmad Amîn cite un proverbe qui privilégie la naissance par rapport à la fortune : « Une fille bien née n'a pas d'équivalent en argent » (« *El-aṣîla ma-tetâ^q^el-sh be-l-mâl* »), *ibid.*, p. 64. On trouve des exemples de proverbes valorisant la naissance par rapport à la beauté dans l'ouvrage de TADIE, A., *op. cit.*, proverbes n° 12.97, 12.100 et 12.101, pp. 376-377.

[4] « Un doigt de chance vaut mieux qu'un arpent d'habileté » (« *^Q^îrâṭ bakht wala faddân shaṭâra* ») cité dans « Al-amthâl », p. 69 et « Al-ḥaẓẓ », p. 171. Un *qîrâṭ* correspond à la largeur d'un doigt, un *faddân* équivaut à une superficie de 0,42 hectare.

[5] « Les dirhams sont des onguents, ils donnent au vil un rang, et après avoir été Bakîr, il est devenu le hagg Bakkâr » (« *El-darâhem marâhem, tekhalli le-l`awîl me^q^dâr, we-ba`d ma kân Bakîr, sammû-h el-ḥagg Bakkâr* »), « Al-amthâl », p. 69 et selon la traduction de TADIE, A., *op. cit.*, proverbe n° 14.11, p. 450. « Tu as de l'argent : ton fils sera porté, tu n'en as pas, ton fils ne le sera pas » (« *Ma`â-k mâl : ebn-ak yenshâl, ma-ma`â-k-sh, ebn-ak ma-yenshâl-sh* », « Al-amthâl », p. 70.

[6] *Ibid.*, p. 70.

avec les autres nations. »[1] Cette même maxime est pourtant citée dans l'article « Al-amthâl », parmi les exemples de proverbes contradictoires, où elle se trouve opposée à « La piastre blanche te servira pour le jour noir », qui valorise l'économie. Il juge aussi au sujet des nantis (*al-dhawât*) que c'est « *d'eux* [dont] *proviennent les proverbes témoignant du mépris de l'argent car ils n'ont pas à se fatiguer pour le gagner* ».[2] Dans l'article sur la barbe (« Al-dhaqn »), il cite deux célèbres proverbes : « L'un porte sa barbe et pourquoi l'autre se sent-il fatigué ? »[3], qui s'applique à celui qui porte les soucis des autres alors que ce ne sont pas ses affaires et « Un *ardabb* qui ne t'appartient pas, n'assiste pas à sa mesure, ta barbe deviendrait poussiéreuse et tu n'obtiendrais rien sinon d'avoir à le porter »[4]. Ces deux proverbes « *incitent à se préoccuper de soi sans s'immiscer dans les affaires des autres. Ils découlent du principe idiot sur lequel ils construisent leurs comportements et qu'explique l'expression « Qu'est-ce que ça peut me faire ? »* (ana mâ lî)*, qu'ils disent continuellement et à tout propos.* »[5] « *Ana mâ lî* » compte avec « *baqshîsh* » (pourboire) et « *ma`alesh* » (tant pis) parmi les tics de langage (*lawâzim*) des Egyptiens[6], expressions que Aḥmad Amîn considère comme les « *trois maux égyptiens* » (*maṣâ'ib*).[7] Au sujet du patronage et du clientélisme, il indique que de « *nombreux proverbes montrent combien cette habitude est ancrée dans leur esprit* »[8] pour en citer quelques-uns à titre d'exemple : « Heureux celui qui a le préfet pour oncle »[9], « Le fils de l'oie est bon nageur »[10], « Celui qui a un dos ne sera pas frappé au ventre »[11], « Le protégé a un patronage, fût-il mauvais »[12].

Aḥmad Amîn donne aux proverbes une valeur de témoignage, voire de document historique, supposant ainsi d'une part que leur sens est transparent, d'autre part qu'ils reflètent les croyances et le caractère de l'ensemble d'une nation, alors même qu'il reconnaît l'existence de proverbes contradictoires ou particuliers à certains milieux sociaux ou professionnels. Il ne donne par ailleurs aucune indication sur la collecte des proverbes qu'il présente dans son *Dictionnaire*. Proviennent-ils de recueils[13], de sa propre mémoire, de son entourage ? Il ne fait également aucune observation sur le contexte dans lequel sont employés les proverbes.

Les proverbes forment le seul « matériau » qui est précisément et préalablement défini comme une source permettant d'approcher les mœurs et la mentalité d'une nation, et qui bénéficie d'une présentation théorique, dans laquelle l'auteur soulève notamment les

---

[1] « Al-miṣriyya », p. 371.
[2] « Al-dhawât », p. 206.
[3] « *Wâḥed shâyel da^{q}n-o we-l-tânî ta`bân lêh ?* », « Al-dhaqn », p. 205 et selon la traduction de TADIE, *op. cit.*, proverbe n° 4.242, p. 140. Elle lui prête une signification légèrement différente appliquée à des conseils donnés et que personne ne demande.
[4] « *Ardabb mâ-hû-l-ak mâ teḥḍar kêl-o, tetghabbar da^{q}n-ak we la yenûb-ak illa shêl-o* », « Al-dhaqn », p. 205. Un *ardabb* est une mesure équivalente à 198 litres.
[5] « Al-dhaqn », p. 205.
[6] « Al-lawâzim », p. 348.
[7] « Baqshîsh », p. 93.
[8] « Maḥsûbiyya », p. 358.
[9] « *Yâ bakht man kâna al-naqîb khâl-hu* », « Maḥsûbiyya » (le favoritisme), p. 358, selon la traduction de TADIE, *op. cit.*, proverbe n° 4.62, p. 114. Ce proverbe est également cité dans l'article « Al-amthâl », p. 63.
[10] « *Ebn el-wezz `awwâm* », ce proverbe est déjà cité dans « Al-amthâl », p. 62.
[11] « *Elle l-oh ḍahr ma-yenḍerb-sh `ala baṭn-oh* », « Maḥsûbiyya », p. 358 et selon la traduction de TADIE, A., *op. cit.*, proverbe n° 4.61, p. 113.
[12] « *Al-maḥsûb mansûb wa-law kâna ma`yûb* », « Maḥsûbiyya », p. 358.
[13] Le célèbre recueil de proverbes de Aḥmad Taymûr, *Al-amthâl al-`ammiyya*, publié en 1949 et qui recense plus de 3 000 proverbes, est par exemple contemporain du *Dictionnaire*.

problèmes de datation et d'origine que pose leur étude. Ils paraissent fortement liés à l'expression de l'identité égyptienne. Ils révèlent tout d'abord des tournures propres à la syntaxe de la langue égyptienne. Les particularités de leur construction et la portée de leur signification font en effet que « *tout parler qui prend conscience de lui-même se tourne vers le proverbe pour y reconnaître la source et la preuve irréfutable de son identité* ».[1] Ils forment un mode expression littéraire commun au peuple égyptien tout entier. Ils apparaissent ainsi comme la seule forme d'expression pour laquelle l'auteur reconnaît aux couches « populaires », et qui plus est aux femmes, un rôle créateur. Par certains de ses proverbes, l'Egypte partage une part de la sagesse humaine universelle, ce qui la place au même rang que les autres nations. D'autres révèlent sa singularité, en ce qu'ils sont façonnés par son environnement et son genre de vie. Leurs multiples dimensions identitaires, la singularité de leur forme et de leur signification, auraient pu conduire Aḥmad Amîn à valoriser les proverbes, à y voir une forme emblématique d'expression d'une identité égyptienne positive, mettant en avant de manière méliorative ses qualités, ses valeurs et sa sagesse, voire une sagesse « populaire ». Or, il n'en est rien. Dans sa conclusion, Aḥmad Amîn ne retient que le contenu négatif des proverbes et soulève des problèmes qui forment des thèmes importants du *Dictionnaire* : le rapport servile au pouvoir et la soumission à l'oppression[2], les discriminations sociales fondées sur la richesse, le statut de la femme[3], la croyance à la fatalité et à la fortune[4].

[1] FABRE, Daniel, « Proverbes, contes et chansons », *in* NORA, Pierre, dir., *Les Lieux de mémoire*, tome 3, Paris, Quarto Gallimard, 1997, p. 3556.
[2] Voir le chapitre Mémoire et séquelles de l'oppression.
[3] Voir le chapitre sur La famille et la femme.
[4] Voir le chapitre La fatalité, le destin, la chance et la fortune.

4 Le théâtre

Treize articles du *Dictionnaire* font mention du théâtre.[1] Dans la table des matières, cinq titres y font référence : « Ibn - Ibn Dâniyâl », un auteur de théâtre d'ombres, « Ibn - Ibn Râbiyya aw awlâd Râbiyya » (une famille liée au théâtre), « Al-tamthîl » (le théâtre), « Khayâl al-ẓall » (le théâtre d'ombres) et « ^{Q}arâgûz » (les marionnettes du théâtre d'ombres).[2]

1 Le théâtre d'ombres (*khayâl al-ẓall*) :

Sept article abordent le théâtre d'ombres, auquel font directement référence les intitulés de trois articles.[3] L'article « Al-tamthîl » (le théâtre), long de plus de deux pages, lui est en outre presque intégralement consacré. Le *Dictionnaire* ménage ainsi une place non négligeable à ce qui a pu être considéré, lors de l'implantation du théâtre d'inspiration occidentale, comme l'une des formes de théâtre traditionnelles dans la culture arabe.

***^{Q}arâgûz* :**

Les marionnettes du théâtre d'ombres, dénommées *^{q}arâgûz* (du turc *karagöz*), sont évoquées dans quatre articles.[4] Aḥmad Amîn leur consacre un article particulier, de la longueur d'une page, intitulé de leur nom « *^{Q}arâgûz* », et qui en donne une description assez détaillée. Il range ces marionnettes et le théâtre d'ombres parmi les anciens « *divertissements rudimentaires* (badâ'iyya) » des Egyptiens, avec les représentations de théâtre données par la famille Ibn Râbiyya, la danse et les jeux de cible.[5] Il signale aussi qu'à son époque (*fî `ahdi-na*) des spectacles de marionnettes étaient donnés dans de petites tentes ou chapiteaux (*ṣiwân*) ambulants.[6] Les représentations avaient lieu le plus souvent lors des fêtes et pendant le ramadan.

Aḥmad Amîn décrit le procédé du théâtre d'ombres à l'aide d'une lumière diffusée derrière un écran, la confection des marionnettes en cuir ou en carton, représentant des hommes, des femmes et des enfants, et leur manipulation avec des fils.[7] Le marionnettiste s'accompagne souvent d'une musique « *populaire* » (*baladiyya*) rudimentaire en jouant du flûtiau ou chalumeau (*zummâra*). Il contrefait sa voix pour imiter celle d'une femme, d'un enfant ou d'un homme. Aḥmad Amîn souligne que ces marionnettes sont très aimées des Egyptiens, surtout des enfants et il les compare à Mickey Mouse. Le personnage de Mickey apparut en Egypte en 1936, soit six ans après sa création aux Etats-Unis, dans la revue enfantine *Al-Aṭfâl* (les enfants) qui ne dura que deux mois, soit huit numéros hebdomadaires. Les bulles étaient remplacées par de petits poèmes en dialecte (*zajal*) disposés sous les images. Mickey réapparut dans la revue *Samîr*, éditée par Dâr al-Hilâl à partir de 1956 et qui publia aussi d'autres séries de bandes dessinées étrangères traduites comme *Tarzan* en 1959,

---

[1] « Ibn - Ibn Râbiyya aw awlâd Râbiyya », p. 9, « Ibn - Ibn Dâniyâl », pp. 8-9, « Abû - Abû Zayd al-Hilâlî », pp. 19-22, « Al-al`âb », pp. 54-55, « Al-tamthîl », pp. 126-128, « Khayâl al-ẓall », p. 196, « El-ṣiwân », p. 263, « El-faraḥ », p. 306, « Al-fukâha », pp. 309, « ^{Q}arâgûz », pp. 320-321, « Al-malâhî », p. 378, « Mîzâniyyat al-bayt », pp. 390-391, « Hargala », p. 409.

[2] L'article « Khayâl al-ẓall », p. 196, contient un simple renvoi à « ^{Q}arâgûz », pp. 320-321. On trouve à la fin de l'article « Al-tamthîl », pp. 126-128, un renvoi à « Ibn - Ibn Dâniyâl », pp. 8-9.

[3] « Ibn - Ibn Dâniyâl », pp. 8-9, « Al-tamthîl », pp. 126-128, « Khayâl al-ẓall », p. 196, « El-ṣiwân », p. 263, « Al-fukâha », pp. 309, « ^{Q}arâgûz », pp. 320-321, « Al-malâhî », p. 378.

[4] « Khayâl al-ẓall », p. 196, « El-ṣiwân », p. 263, « ^{Q}arâgûz », pp. 320-321, « Al-malâhî », p. 378.

[5] « Al-malâhî », p. 378.

[6] « El-ṣiwân », p. 263.

[7] « ^{Q}arâgûz », pp. 320-321.

Zorro et *Tintin* en 1961. La revue *Mickey* était lancée en 1959 par la même maison d'édition.[1] Dans ce passage, Aḥmad Amîn ne fait donc vraisemblablement pas référence à la notoriété de Mickey en Egypte, puisque la large diffusion de cette bande dessinée est postérieure au *Dictionnaire*. L'auteur aurait cherché par comparaison un équivalent occidental des *ᵠarâgûz*-s. Un personnage de dessin animé et de bande dessinée demeure cependant difficilement comparable aux marionnettes des *ᵠarâgûz*-s. La comparaison que fait Aḥmad Amîn est toutefois significative d'une assimilation des *ᵠarâgûz*-s, dont les spectacles s'adressaient aux adultes, à un loisir pour enfants, et formerait l'indication d'une association entre « culture populaire » et culture enfantine.[2]

Aḥmad Amîn précise que les spectacles de *ᵠarâgûz* représentent des histoires (*qiṣṣa*) de la vie réelle comme les histoires d'amour ou bien symbolisent des événements qui préoccupent l'opinion publique (*al-ra'y al-`âmm*).[3] Les pièces (*riwâya*) se présentent souvent sous forme de dialogue entre un homme et une femme ou entre deux hommes. Il s'agit la plupart du temps d'un aristocrate cultivé et d'un homme du peuple (*sha`bî*) ignorant ; ce dernier séduit les spectateurs. Aḥmad Amîn relève aussi des expressions liées au théâtre des *ᵠarâgûz*-s. On compare ainsi au *ᵠarâgûz* celui qui accomplit d'inutiles mouvements acrobatiques. Il explique également la référence symbolique du soufisme au théâtre d'ombres.

Il évoque par ailleurs l'origine de ces marionnettes. Connues par les Turcs depuis le XIIᵉ siècle, elles proviendraient, par l'intermédiaire des Mongols, de Perse ou de Chine. Introduites par les Turcs en Egypte, elles représentent un parfait exemple d'assimilation d'un élément d'origine étrangère à « l'environnement égyptien » : « *Quand ce divertissement a été introduit en Egypte par les Turcs, il a subi l'influence du milieu égyptien* (bî'a). *Il représentait des faits égyptiens, tissés par l'imagination égyptienne et extraits de son environnement.* »[4] La mention de l'influence du milieu renvoie à la conception de l'histoire égyptienne, telle que la formula, dans les années 1920, le courant « égyptianiste ». Il postulait l'influence déterminante des conditions géographiques et climatiques sur la formation du caractère national d'un peuple. Du déterminisme environnemental découlait la loi de l'assimilation, selon laquelle les conquérants étrangers qui s'établirent en Egypte auraient succombé à l'influence du milieu de la vallée du Nil et s'y seraient totalement assimilés.[5]

Aḥmad Amîn note enfin à plusieurs reprises que ces spectacles de marionnettes, autrefois très répandus en Egypte, ont été remplacées par le cinéma et le théâtre : « *Ce divertissement est en déclin avec l'invasion* (ghazw) *du cinéma et du théâtre et il est entré dans l'histoire.* »[6]

---

[1] MILLET, Bertrand, *Samir Mickey Sindbad et les autres. Histoire de la presse enfantine en Egypte*, Dossier du Cedej n° 1, Le Caire, Cedej, 1987, 261 p.

[2] Le personnage de Guignol, qui au début du XIXᵉ siècle était le porte-parole des ouvriers de la soie lyonnais, est représentatif du passage du registre de la « culture populaire » à celui de la culture enfantine. Les contes adaptés par Charles Perrault (1697) offrent quant à eux un exemple d'assimilation de la « littérature populaire » à la littérature enfantine. Seul *Le Petit chaperon rouge* appartient au répertoire spécifiquement enfantin des contes de mise en garde.

[3] « ᵠarâgûz », p. 320.

[4] *Ibid.*, p. 321.

[5] GERSHONI, Israel et JANKOWSKI, James P., *Egypt, Islam and the Arabs : The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930*, New York Oxford, Oxford University Press, 1986, 335 p. Voir aussi le chapitre Mémoire et séquelles de l'oppression.

[6] « ᵠarâgûz », p. 321. Voir aussi « El-ṣiwân », p. 263, « Al-malâhî », p. 378.

Ibn Dâniyâl :

Le poète et auteur de théâtre d'ombres Shams al-Dîn Muḥammad b. Dâniyâl b. Yûsuf al-Khuzâ`î al-Mawṣilî (1248-1310) est cité dans trois articles du *Dictionnaire*.[1] Aḥmad Amîn lui dédie un article particulier, « Ibn - Ibn Dâniyâl », qui consiste en une petite biographie d'une demi-page. Il justifie de l'avoir choisi « *parmi les personnages importants parce qu'il a une personnalité égyptienne manifeste*, *tout comme* [le poète] *al-Bahâ' Zuhayr* (1187-1258) »[2] et parce que l'on peut « *peut-être le considérer comme le premier auteur* (riwâ'î) *égyptien* ».[3]

Dans l'article « Ibn - Ibn Dâniyâl », Aḥmad Amîn indique qu'il avait ouvert une échoppe au Caire dans laquelle il fardait de khôl les yeux des gens. Il s'agit probablement d'un usage médical du khôl car Ibn Dâniyâl pratiqua l'ophtalmologie. Il se plaignait de sa misère et du manque d'argent et Aḥmad Amîn cite les vers qu'il écrivit à ce sujet. Il note également que Ibn Dâniyâl s'adonnait à la consommation de drogue et rapporte le poème (*qaṣîda*) que celui-ci adressa au juge pour plaindre sa femme. Il donne également un exemple de l'une de ses plaisanteries qui circulaient parmi les Egyptiens.

« *Ibn Dâniyâl se distingue par un art original* (fann ṭarîf) *: les pièces de théâtre* »[4], qui étaient représentées par le théâtre d'ombres[5]. Aḥmad Amîn juge « *regrettable que les historiens de la littérature arabe n'aient pas prêté attention à cet art, bien qu'il se trouve aux origines de la littérature* ».[6] Il est ainsi significatif que l'article sur le théâtre, qui commence par évoquer les noms de Khalîl al-Qabbânî et Muḥammad `Uthmân Jalâl, la construction de l'Opéra du Caire et la création d'*Aïda*, et donc l'introduction au XIXe siècle en Egypte d'un théâtre d'inspiration occidentale[7], bifurque rapidement sur le théâtre d'ombres et l'œuvre d'Ibn Dâniyâl, à la description de laquelle est consacrée la majeure partie de cet article.[8]

Aḥmad Amîn note la large diffusion du théâtre d'ombres à l'époque mamelouke et dont on trouve de nombreuses mentions dans la chronique de l'historien Ibn Iyâs (1448-1524). Le théâtre d'ombres formait un divertissement pour les classes inférieures (*al-ṭabaqât al-suflâ*) et les grands. Et si ces derniers ne venaient pas à lui, remarque l'auteur, ce théâtre allait jusqu'à eux. L'on dit que Saladin (1174-1193), le sultan Sélim (1512-1520) et son fils, Soliman le magnifique (1520-1566), ainsi que le khédive Tawfîq (1879-1892) en virent des représentations.

Aḥmad Amîn se réfère aux travaux de l'orientaliste allemand Jacob sur les écrits d'Ibn Dâniyâl[9], qui mit au jour trois de ses pièces. La première, intitulée *Ṭayf al-khayâl* (l'ombre de l'imaginaire), décrit la situation politique et culturelle de l'Egypte à l'époque du sultan

---

[1] « Ibn - Ibn Dâniyâl », pp. 8-9, « Al-tamthîl », pp. 126-128, « Al-fukâha », pp. 309-310.
[2] « Ibn - Ibn Dâniyâl », p. 8.
[3] *Ibid.*, p. 9.
[4] « Al-tamthîl », p. 126.
[5] « Ibn - Ibn Dâniyâl », pp. 8-9, « Al-tamthîl », pp. 126-128.
[6] « Al-tamthîl », p. 126.
[7] Voir *infra*.
[8] « Al-tamthîl », pp. 126-128, avec 75,5 lignes sur 90 soit plus de 80 % du texte.
[9] *Al-Mutaijam ein altarabisches Schauspiel für die Schaltenbühne bestimmt von Muḥammad ibn Dânîjâl*, Erlangen, 1901, *Geschichte des Schattentheaters*, Berlin, 1907, « `Agîb ed-Dîn al-Wâ`iz bei Ibn Daniyâl », *Der Islam*, IV, 1913, cité par LANDAU, J. M., « Ibn Dâniyâl », *EI²*, tome III, p. 765.

mamelouk Baybars (1223-1277).[1] La seconde, *`Ajîb wa-gharîb*, figure un marché. *Al-Mutayyam* (l'amoureux), la troisième pièce, conte les amours d'al-Mutayyam et présente des combats de coqs, de béliers et de taureaux. Aḥmad Amîn en rapporte des citations. Il souligne la verve humoristique d'Ibn Dâniyâl[2] et la puissance de son imagination. Il donne un exemple de sa première pièce, dans laquelle la lutte contre la corruption est symbolisée par le fait de tuer des démons. L'intérêt de cet auteur réside également dans le fait qu'il « *donne une représentation précise de la vie populaire* (sha`biyya) *égyptienne à cette époque* [fin du XIIIe siècle]*, un aspect qui fut négligé par les historiens* ».[3]

Il note que Ibn Dâniyâl écrivit ses pièces en arabe littéraire, en prose assonancée, à la manière des séances (*maqâmât*)[4] d'al-Harîrî (1054-1122). Elles contiennent en outre de nombreux poèmes (*ash`âr*, *zajal*) et l'emploi de la langue classique ne l'empêchait pas de recourir parfois à des mots populaires (*kalimât sha`biyya*).

2 Ibn Râbiyya, un théâtre rudimentaire et vulgaire :

Aḥmad Amîn consacre un article de dix lignes à la famille Ibn Râbiyya ou awlâd Râbiyya, qu'il présente comme une célèbre famille du Caire, invitée à donner des pièces de théâtre (*riwâyât*) lors des fêtes.[5] Le nom d'Ibn Râbiyya apparaît également parmi les anciens « *divertissements rudimentaires* (badâ'iyya) » des Egyptiens.[6] Il considère que leur théâtre était vulgaire (*mubtadhal*), leurs jeux et leur langage grossiers : leur spectacle et leur discours répugnaient l'homme de goût. Il leur compare Aḥmad al-Fâr, qui avait constitué une troupe au Caire au début du XXe siècle, dont les spectacles, fort populaires, étaient fondés sur les imitations et les mimiques, notamment l'imitation des cris d'animaux.[7] Dans son article sur les jeux (« Al-al`âb »), Aḥmad Amîn évoque les pièces humoristiques que représentaient des acteurs (*al-lu``âb*).[8] Il note également que des représentations théâtrales (*tamthîl*) se tenaient lors des festivités d'un mariage.[9] Aḥmad Amîn fait probablement référence dans ces divers articles au genre de la farce.[10]

---

[1] Selon J. M. Landau, il s'agit d'une farce qui narre l'histoire de Wiṣâl, un vieux soldat, qui se laisse embobeliner par une marieuse. LANDAU, J. M., *op. cit.*, p. 765.

[2] « Ibn - Ibn Dâniyâl », pp. 8-9, « Al-tamthîl », pp. 126-128,« Al-fukâha », pp. 309-310. Aḥmad Amîn place aussi Ibn Dâniyâl parmi les principaux auteurs humoristiques d'Egypte. Voir L'humour.

[3] « Al-tamthîl », p. 127.

[4] Le genre de la *maqâma*, que l'on traduit pas « séance », consiste en un récit en prose assonancée, qui narre les aventures d'un personnage, rustre, bohème ou truand, et allie la peinture de mœurs et de caractères, les situations comiques et les discours moralisateurs, dans une langue très recherchée. La référence que fait Aḥmad Amîn à la *maqâma* est intéressante car elle a pu être considérée comme une ébauche de la création romanesque ou théâtrale dans la littérature arabe.

[5] « Ibn - Ibn Râbiyya aw awlâd Râbiyya », p. 9.

[6] « Al-malâhî », p. 378.

[7] Comme le précise PELLAT, Ch., « Ḥikâya », *EI²*, tome III, p. 379.

[8] « Al-al`âb », 41, pp. 54-55. Le dictionnaire de Hinds et Badawi traduit le mot « *lâ`ib* » par acteur et artiste de cirque. Dans son article, Aḥmad Amîn indique que ces acteurs représentaient des pièces humoristiques ou montraient des singes savants.

[9] « El-faraḥ », p. 306.

[10] Lane fait, par exemple, référence aux farces « *mauvaises et ridicules* » que des acteurs représentaient sur les places publiques du Caire ou lors des festivités précédant un mariage ou une circoncision. Ces spectacles, consistant surtout en plaisanteries vulgaires et actions indécentes, sont, selon lui, à peine dignes d'une description. Il en présente cependant un exemple. LANE, Edward, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londres, East-West Publications, 1989 (1re édition : 1836), pp. 384-385.

3 L'introduction du théâtre d'inspiration occidentale :

Huit articles font référence au théâtre d'inspiration occidentale, tel qu'il fut introduit en Egypte à partir des années 1870.[1] Il apparaît presque toujours en liaison avec le cinéma[2] et comme un type de distraction, emprunté à la civilisation occidentale, qui a remplacé ou conquis les anciennes formes de divertissement :

« *Les Egyptiens apprécient les divertissements tout comme* [les membres] *des autres nations. Il y avait auparavant différentes sortes de distractions rudimentaires* (badâ'iyya)*, par exemple les marionnettes et le théâtre d'ombres,* [les représentations de théâtre données par la famille] *Ibn Râbiyya, la danse, les jeux de cible, etc. Avec le temps, ces divertissements ont changé en raison des emprunts faits à la civilisation occidentale. Le cinéma et le théâtre ont remplacé* (ḥallat maḥall) *les marionnettes, la danse européenne s'est substituée à la danse locale* (baladî). *C'est ainsi que sont apparues chez nous différentes sortes de distractions qui sont une forme réduite des divertissements européens.* »[3]

Il note ainsi la disparition des spectacles de la famille Ibn Râbiyya et leur remplacement (*ḥalla maḥall*) par le cinéma et le théâtre. Il évoque aussi la fin des spectacles de danse et de marionnettes donnés sous de petits chapiteaux ambulants avec la construction des cinémas et des théâtres.[4] Les *qarâgûz*-s, très répandues « *avant la diffusion du cinéma* », déclinent « *avec l'invasion* (ghazw) *du cinéma et du théâtre* ».[5] On trouve une formulation inverse au sujet de la *Geste des Banû Hilâl*, qui « *remplaçait le cinéma et le théâtre* (kânat taqûma maqâm) ».[6]

Les dépenses de théâtre et de cinéma apparaissent par ailleurs dans le budget annuel d'une famille de condition moyenne (*mutawassiṭ*) vers 1950, que présente Aḥmad Amîn dans l'article « Mîzâniyyat al-bayt » (le budget de la maison).[7] Il évoque également le désordre qui règne dans les théâtres et les cinémas, surtout quand s'y trouvent les « fils du pays » (*awlâd el-balad*) et des écoliers.[8]

Dans son article sur le théâtre (« Al-tamthîl »), Aḥmad Amîn fait mention de la troupe de « *théâtre arabe* » dirigée par Khalîl al-Qabbânî qui, venue de Syrie, s'installa à Alexandrie. L'auteur indique qu'il s'agissait d'un « *théâtre rudimentaire* » et que les femmes n'étant pas autorisées à apparaître sur scène, de jeunes hommes jouaient les rôles féminins.[9] Khalîl al-Qabbânî (1836-1902) compte parmi les premiers auteurs de théâtre d'inspiration occidentale. Il adapta notamment des contes des *Mille et une nuits*, des légendes historiques et des œuvres françaises telles *Mithridate* de Racine et *Hernani* de Victor Hugo. Il s'inspira également des *qarâgûz*-s en faisant alterner dans les dialogues prose et poésie chantée. Aḥmad Amîn cite

---

[1] « Ibn - Ibn Râbiyya aw awlâd Râbiyya », p. 9, « Abû - Abû Zayd al-Hilâlî », pp. 19-22, « Al-tamthîl », pp. 126-128, « El-ṣiwân », p. 263, « Qarâgûz », pp. 320-321, « Al-malâhî », p. 378, « Mîzâniyyat al-bayt », pp. 390-391, « Hargala », p. 409. La naissance du théâtre dans le monde arabe est marquée par l'adaptation de *L'Avare* de Molière par Marûn al-Naqqâsh (1817-1855), au Liban en 1847.

[2] « Ibn - Ibn Râbiyya aw awlâd Râbiyya », p. 9, « Abû - Abû Zayd al-Hilâlî », pp. 19-22, « El-ṣiwân », p. 263, « Qarâgûz », pp. 320-321, « Al-malâhî », p. 378, « Mîzâniyyat al-bayt », pp. 390-391, « Hargala », p. 409.

[3] « Al-malâhî », p. 378.

[4] « El-ṣiwân », p. 263.

[5] « Qarâgûz », pp. 320-321.

[6] « Abû - Abû Zayd al-Hilâlî », p. 21.

[7] « Mîzâniyyat al-bayt », pp. 390-391.

[8] « Hargala », p. 409.

[9] « Al-tamthîl », pp. 126-128.

deux de ses pièces : *Nukrân al-jamîl* (l'ingratitude) et *Harûn al-Rashîd*. L'auteur signale aussi la représentation des pièces de Voltaire et d'autres auteurs traduites par Muḥammad `Uthmân Jalâl (1828-1898).[1] Il traduisit et adapta également *Paul et Virginie* de Bernardin de Saint Pierre, les *Fables* de La Fontaine, ainsi que des œuvres de Racine et Corneille. Il est célèbre pour ses transpositions des pièces de Molière, qu'il traduisit en dialecte égyptien. Le théâtre progressa, selon Aḥmad Amîn, avec la construction d'un opéra par le khédive Ismâ`îl, l'invitation d'une troupe italienne qui présenta *Aïda*[2] et la formation d'une troupe nationale. L'évocation de l'introduction du théâtre d'inspiration occidentale se limite logiquement aux premiers auteurs et aux premières institutions - théâtre, troupe - qui l'initièrent.[3] Les développements ultérieurs d'un genre fécond en Egypte n'entrent vraisemblablement pas pour l'auteur dans le cadre d'un dictionnaire des coutumes. Sa grande diffusion est cependant soulignée par le fait qu'il a, ainsi que le cinéma, remplacé les anciennes formes de distraction.[4]

Dans le *Dictionnaire*, le théâtre apparaît au nombre des distractions des Egyptiens. Il revêt différentes formes : théâtre d'ombres, farces et mimes, théâtre d'inspiration occidentale. Le théâtre d'ombres, les marionnettes *ᵠarâgûz*-s et l'œuvre d'Ibn Dâniyâl bénéficient d'une présentation méliorative et font l'objet d'une grande valorisation nationale. Les marionnettes, apport étranger, ont été assimilées par l'environnement égyptien, pour représenter « *des faits égyptiens, tissés par l'imagination égyptienne* ».[5] Ibn Dâniyâl apparaît comme un auteur doté d'une personnalité égyptienne manifeste. Ses pièces formaient un divertissement populaire - à destination du peuple - de qualité, également apprécié des puissants. Cet aspect doit être particulièrement important pour Aḥmad Amîn qui déplore que les hommes de lettres forment une « *aristocratie* » et ne créent que pour une élite, sans chercher à nourrir le commun du peuple de leur art.[6] Il affirme en outre la dimension littéraire de ce théâtre en regrettant que les historiens de la littérature ne se soient pas intéressés à ce genre. L'œuvre d'Ibn Dâniyâl offre par ailleurs « *une représentation précise de la vie populaire* (sha`biyya) *égyptienne* »[7], domaine que Aḥmad Amîn reproche aux historiens de négliger. La qualité « patrimoniale » du théâtre d'Ibn Dâniyâl se fonde ainsi sur son caractère littéraire, égyptien et populaire dans le sens où cet art oral s'adresse au commun du peuple et représente la vie populaire. Le genre de

---

[1] « Al-tamthîl », pp. 126-128.

[2] *Ibid*. L'Opéra du Caire, construit sur le modèle de la Scala de Milan, fut achevé pour l'inauguration du canal de Suez en 1869, lors de laquelle on y joua *Rigoletto* de Verdi (1813-1901). L'opéra *Aïda*, dont l'histoire se passe au temps des pharaons, fut commandé par le khédive Ismâ`îl à Verdi pour l'inauguration de l'opéra. La création fut retardée au 24 décembre 1871 car les décors et les costumes, conçus par l'égyptologue français Mariette (1821-1881) qui avait également suggéré le sujet de l'opéra au khédive, et réalisés en France, furent bloquées à Paris par la guerre franco-prusienne de 1870-1871. KOBBE, Gustave, *Tout l'opéra*, Paris, Robert Laffont, 1988, pp. 409-410.

[3] Etonnamment, Aḥmad Amîn n'évoque par dans l'article qu'il consacre au journaliste et écrivain Ya`qûb Ṣanû` (1839-1912) ses activités théâtrales (« Abû - Abû naḍḍâra aw Abû naḍḍâra zarqa », p. 22). Il fut portant l'un des premiers auteurs de théâtre et même honoré du titre de « Molière égyptien ». Entre 1870 et 1872, date de la fermeture de son théâtre, il présenta *Al-Bint al-miṣriyya* (l'Egyptienne), *Ghandûr Miṣr* (le mignon d'Egypte), *Al-Darratayn* (les coépouses), qui traitent des rapports entre les sexes et de la polygamie, *al-Waṭan wa-l-ḥurriya* (la patrie et la liberté) ainsi qu'une opérette. Les rôles féminins de ces pièces étaient « *audacieusement confiés à des femmes* », TOMICHE, Nada, *Histoire de la littérature romanesque de l'Egypte moderne*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1981, p. 26. Voir aussi LANDAU, J. M., « Abû naḍḍâra », *EI²*, tome I, p. 146 et le chapitre sur l'humour.

[4] En 1927, on comptait au Caire une dizaine de salles et de troupes. TOMICHE, Nada, *op. cit.*, p. 34. De nombreux écrivains égyptiens s'illustrèrent dans ce genre.

[5] « ᵠarâgûz », p. 321.

[6] AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, Le Caire, Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, 7e édition (1re édition 1950), s.d., p. 213 et tout le chapitre 31 dans lequel il expose sa conception de la langue et de la littérature.

[7] « Al-tamthîl », p. 127.

théâtre est également abordé dans la perspective du changement, les anciennes formes de divertissement théâtrales ayant été supplantées par le théâtre d'inspiration occidentale et le cinéma.

5 L'humour et les plaisanteries

Une trentaine articles traitent de l'humour et des plaisanteries.[1] Ce thème se dégage assez clairement de la table des matières du *Dictionnaire*. On relève trois articles dont l'intitulé porte sur l'humour : « Ibn - Ebn el-nukta » (celui qui aime à dire des plaisanteries), « Al-fukâha » (l'humour) et « Al-hazl » (l'humour)[2], ainsi que deux titres correspondant à différents genres de plaisanterie : « El-ᵠafya » (jeu de réparties autour d'un thème donné), « El-mufâraqât » (plaisanteries fondées sur la contradiction, l'absurde et le paradoxe). L'humour trouve sa présentation la plus achevée dans l'article « Ibn - Ebn el-nukta », un texte touffu, comptant six pages et demie et qui apparaît, si l'on considère séparément les sous-parties de l'article « Ibn », comme l'un des plus longs articles du *Dictionnaire* avec celui portant sur les proverbes[3], ce qui témoigne de l'intérêt et de l'attachement de l'auteur pour ce sujet.

1 Un trait caractéristique des Egyptiens :

L'humour apparaît comme un trait caractéristique des Egyptiens. Aḥmad Amîn le souligne à plusieurs reprises :

« *Les nations diffèrent grandement selon leur attrait pour les plaisanteries et l'admiration qu'elles leur portent. Certaines sont réputées* [pour leur humour]*, d'autres n'y prennent qu'une faible part. Je pense que, dans le monde oriental, la nation la plus célèbre pour la plaisanterie est la nation égyptienne, et qu'elle surpasse en ceci la Syrie, l'Irak et le Hedjaz.* »[4]

« *Les Egyptiens sont célèbres depuis longtemps pour leur goût du rire et leur penchant pour l'humour* (...) ».[5]

« *Toujours est-il que les Egyptiens sont célèbres pour leurs plaisanteries ; ils les admirent, s'ingénient* [à les composer] *et se les transmettent dans les assemblées. Certains d'entre eux s'enquièrent de la dernière blague comme d'autres le font des dernières nouvelles ou du cours du coton à la Bourse.* »[6]

« *Les Egyptiens sont réputés pour leur humour plaisant et leurs histoires drôles, en particulier les habitants du Caire et de Rosette.* »[7]

Il évoque également les « *prodiges* » (*a`âjîb*) de l'humour des Egyptiens.[8] Aḥmad Amîn explique leur sens de l'humour par leur gaieté. Il se réfère notamment à une citation de Abû l-Ṣalt (né en 1067)[9], rapportée par l'historien égyptien al-Maqrîzî (1364-1442), qui

---

[1] Voir l'index L'humour.
[2] « Ibn - Ebn el-nukta », pp. 10-16, « Al-fukâha », pp. 309-310, « Al-hazl », p. 409.
[3] L'article « Al-amthâl » (les proverbes), pp. 61-70, compte neuf pages et demie et 379 lignes contre 290,5 lignes pour le texte de « Ibn - Ebn el-nukta ».
[4] « Ibn - Ebn el-nukta », p. 13.
[5] *Ibid.*, p. 10.
[6] *Ibid.*, p. 11.
[7] « Al-fukâha », p. 309.
[8] « Al-hazl », p. 409.
[9] Abû l-Ṣalt, qui voyagea en Egypte, est l'auteur d'une épître sur l'Egypte, *al-Rasâ'il al-miṣriyya*.

définit le caractère des Egyptiens par leur attrait pour la volupté et les choses futiles, par la cajolerie et la gaieté (*bashâsha*). Aḥmad Amîn indique qu'il n'entend pas discuter ces propos mais qu'il veut souligner que les Egyptiens sont décrits depuis longtemps par leur gaieté, un trait caractéristique qu'il mentionne également au sujet de « l'égyptianité ».[1] « *L'esprit égyptien enjoué* » se manifeste aussi dans l'ironie mordante et les comparaisons amusantes que recèlent les proverbes.[2] La jovialité des Egyptiens s'explique d'après l'auteur par leur manque de prévoyance et leur insouciance du lendemain. Une telle inclination est citée parmi les caractères distinctifs de « l'égyptianité » : « *S'il gagne de l'argent, il le dépense avec libéralité sans tenir compte de l'avenir et en disant « Dépense ce qu'il y a dans ta poche, la providence pourvoira.* »[3] Aḥmad Amîn s'en réfère encore à des auteurs de l'époque médiévale et fait mention du jugement d'Ibn Khaldûn (1332-1406), selon lequel « *les gens d'Egypte paraissent n'avoir aucun compte à rendre* ».[4] Il cite aussi al-Maqrîzî pour qui l'imprévoyance des Egyptiens se manifeste dans le fait qu'ils achètent leur repas chaque jour, matin et soir, sans faire de provisions.[5]

Cette insouciance du lendemain apparaît également au sujet du caractère excessif des manifestations des sentiments de joie et de peine chez les Egyptiens : « *Il est de coutume chez les Egyptiens, et surtout chez les Egyptiennes,* [d'exprimer] *avec exagération leurs sentiments de joie et de peine.* »[6] L'auteur caractérise même les Egyptiens « *par le déchaînement de leurs émotions lors des funérailles et des fêtes* ».[7] De tels débordements conduisent notamment à des dépenses inconsidérées lors des mariages comme des funérailles, ce qui entraîne la ruine des maisons.[8] Il note ainsi que lorsque les Egyptiens sont joyeux, « *ils expriment bruyamment leur gaieté, dépensent tout ce qu'ils possèdent et peuvent même s'endetter pour manifester leur joie* ».[9]

Aḥmad Amîn décrit les manifestations de la joie dans l'article « El-faraḥ » (la joie) au travers de deux anecdotes qui lui ont été rapportées. La première illustre l'exemple de l'évanouissement, qui constitue selon l'auteur le plus haut degré de la joie. Elle concerne Ibrâhîm al-Dasûqî (1811-1883), qui travailla avec l'orientaliste Edward Lane (1801-1876).[10] Ce dernier lui légua la somme de mille livres égyptiennes. Ibrâhîm al-Dasûqî, qui n'avait jamais eu de sa vie plus de cinq livres en poche, faillit s'évanouir quand il vit le banquier compter l'argent devant lui, et il ne prit possession de cette somme qu'en plusieurs fois. La

---

[1] « Al-miṣriyya », pp. 370-371.
[2] « Al-amthâl », p. 70.
[3] « *Eṣref mâ fê el-gêb ye'tî-k mâ fê el-ghêb* », « Al-miṣriyya », p. 371, et d'après la traduction proposée par TADIE, Arlette, *Le Sel de la conversation. 3 000 proverbes d'Egypte*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, proverbe n° 16.1, p. 499. Voir aussi Les proverbes.
[4] « Ibn - Ebn el-nukta », p. 10.
[5] Il est intéressant de constater que Henry Ayrout se réfère aux mêmes citations d'Ibn Khaldûn et d'al-Maqrîzî au sujet de « *l'esprit d'imprévoyance* » des paysans. Voir AYROUT, Henry Habib S. J., *Mœurs et coutumes des fellahs*, Payot, 1938, p. 161. Sawsan el-Messiri reprend ce passage du *Dictionnaire* et les auteurs cités par Aḥmad Amîn pour décrire la jovialité et l'insouciance des Egyptiens. Voir MESSIRI, Sawsan el-, *Ibn al-balad. A Concept of Egyptian Identity*, Leiden, E.J. Brill, 1978, p. 2.
[6] « El-ganâza », p. 139. Exagération que relèvent également les articles « El-gaza` », p. 137, « Al-`awâṭif », p. 291, « El-faraḥ », p. 306.
[7] « Al-`awâṭif », p. 291.
[8] « Al-usra », pp. 38-40, « El-gaza` », p. 137. Voir Le cycle de la vie.
[9] « El-gaza` », p. 137.
[10] Al-Sayyid Ibrâhîm b. Ibrâhîm al-Dasûqî, qui travailla comme correcteur dans les services du gouvernement, participa à la préparation du dictionnaire arabe de Lane. Voir GOLDZIHER, I., « al-Dasûḳî, Al-Sayyid Ibrâhîm b. Ibrâhîm », *EI²*, tome II, p. 172.

seconde relate l'histoire d'un « *homme pauvre qui vivait des revenus de sa femme, qui travaillait comme blanchisseuse dans les maisons. L'un de ses proches mourut et il hérita d'environ six cents livres égyptiennes. Il se fit tailler dix costumes, chacun consistant en une* jubba[1]*, un cafetan, un caleçon* (libâs)*, un gilet* (ṣadîrî) *et une chemise, et il jeta ses vêtements élimés. Il se mit à inviter ses amis et à organiser des fêtes avec des chants, du vin et du haschich. Puis il convia ses amis et se rendit à la gare, prétendant qu'il allait faire le pèlerinage à La Mecque alors que ce n'en était pas l'époque. Après un mois d'absence, il envoya un télégramme à ses amis annonçant qu'il avait effectué le pèlerinage et qu'il était de retour. Ses amis l'accueillirent à la gare avec un cortège. Les fêtes se succédèrent à tel point que sa fortune s'évanouit. Ses amis le délaissèrent et il reprit ses vêtements élimés. Voilà les effets de la joie.* »[2]

Les causes de ces excès sont, selon Aḥmad Amîn, « *la pauvreté et la misère qu'ils endurent patiemment* »[3] ; les Egyptiens trouvant dans le rire et dans les larmes une forme d'épanchement (*istirsâl*).

Aḥmad Amîn constate que ceux qui vivent dans les conditions les plus misérables sont aussi ceux qui plaisantent le plus. Il observe que l'échange de plaisanteries « *tient une place remarquable dans les cafés populaires* (baladiyya)*, où se réunissent les artisans, les ouvriers et ceux qui n'ont ni métier, ni travail, et dans les assemblées populaires* (sha`biyya) *où se rassemblent les pauvres et les miséreux* ».[4] Il explique ce fait par une métaphore médicale : « *comme si la nature remédiant à elle-même par elle-même voyait la misère telle une maladie qu'elle soignait par le remède de la plaisanterie* ».[5] On relève une remarque similaire dans l'article portant sur « l'égyptianité » : « *La gaieté est prédominante, à tel point qu'il est étonnant* [de constater] *que plus les gens sont pauvres, plus ils sont gais et contents de ce qu'ils ont, comme si la nature les dédommageait ainsi de leur misère* (...) ».[6] L'humour apparaît ainsi comme un exutoire. L'auteur note également que les Egyptiens se consolaient de l'oppression qu'ils subissaient « *avec des plaisanteries mordantes, des chants flamboyants et des proverbes* ».[7]

Trois articles relient par ailleurs le maniement de l'humour et la consommation de drogue, que l'auteur juge répandue en Egypte.[8] Ainsi, les âniers étaient célèbres pour leur humour et leurs plaisanteries en raison de leur consommation de haschich.[9] L'auteur note que « *les consommateurs* [de haschich] *sont réputés pour leur mots d'esprit et leur imagination brillante. On leur attribue la plupart des histoires plaisantes* »[10] et constate que les « gûza-s [narguilés de haschich] *accompagnent les plaisanteries brillantes et les anecdotes charmantes, le haschich étant réputé pour donner de l'esprit et rendre les conversations agréables* ».[11] Alors que Aḥmad Amîn souligne les méfaits de la drogue et la déchéance

---

[1] La *jubba* est une robe longue ouverte, fermée par une ceinture, qui se porte sur le cafetan. Voir Vêtements et parures.
[2] « El-faraḥ », p. 306.
[3] « Al-`awâṭif », p. 291.
[4] « Ibn - Ebn el-nukta », p. 10.
[5] *Ibid.*
[6] « Al-miṣriyya », p. 371.
[7] *Ibid.*
[8] Voir l'index La consommation de drogue.
[9] « Al-ḥimar », pp. 177-178.
[10] « Al-ḥashîsh », p. 170.
[11] « El-ta`mîra », p. 123.

physique et morale qu'elle entraîne, sa réprobation ne paraît cependant pas rejaillir sur l'humour qu'elle favorise.

La place importante dévolue à l'humour se manifeste par l'existence d'humoristes professionnels, qui inventent et racontent des plaisanteries et qui sont invités à animer des fêtes et des soirées entre amis.[1] Certains publient leurs histoires drôles dans la presse et les revues humoristiques. Aḥmad Amîn évoque également la figure de celui qui aime à dire des plaisanteries, et qui est ainsi surnommé « *ibn el-nukta* »[2], un personnage très apprécié, « *que l'on cherche lorsqu'il est absent et que l'on honore quand il est là* ».[3] Il distingue aussi certains groupes par leur type de plaisanterie. Le maniement de l'humour et les joutes de plaisanteries comptent, avec l'élégance de leurs vêtements et le raffinement de leurs manières, parmi les traits distinctifs des « *enfants du pays* » (*awlâd el-balad*).[4] Il fait également mention des moqueries qu'adressent les buveurs et les consommateurs de drogues à ceux qui ne s'adonnent ni à la boisson, ni aux stupéfiants.[5] L'échange de plaisanteries apparaît ainsi comme un élément caractéristique de la sociabilité des Egyptiens, telle qu'elle se manifeste dans les cafés, les soirées, les assemblées, et les fêtes.

2 L'humour comme genre littéraire :

Aḥmad Amîn souligne la place fondamentale (*rukan asâsî*) qu'occupe l'humour dans toute littérature. La comédie forme selon lui le genre littéraire le plus célèbre et le plus fécond. Il fait référence à la comédie grecque et à la littérature européenne. Il relève également la richesse de la littérature arabe en ce qui concerne les anecdotes plaisantes et les facéties (*al-nawâdir wa-l-nukat*) et constate que depuis l'avènement de l'islam, les hommes de lettres s'attachèrent à les consigner tout comme ils le faisaient pour les prônes et qu'ils rédigèrent les biographies des humoristes comme celles des poètes. Il cite les exemples d'al-Jâḥiẓ (776-868/869) et d'Ibn Qutayba (828-889), qui eurent selon lui le mérite d'orienter les hommes de lettres vers l'humour, en soulignant combien les anecdotes plaisantes soulageaient l'ennui et la lassitude du lecteur et éveillaient son attention.[6]

Les plaisanteries paraissent avoir été rassemblées et mises par écrit par des compilateurs à partir du IIe/VIIIe siècle. La littérature arabe a conservé le souvenir d'une vingtaine d'humoristes célèbres des premiers siècles de l'Islam et il existait au Xe siècle des dizaines de recueils. Les auteurs d'ouvrages d'*adab* puisèrent dans ce riche répertoire car ce genre, « *qui vise à instruire et à édifier sans lasser, impliquait d'une part l'insertion, dans les développements les plus sérieux, voire austères, d'anecdotes destinées à distraire le lecteur et à réveiller une attention assoupie et, d'autre part, le choix de traits d'esprit et d'historiettes en même temps que de vers propres à être cités dans la conversation et à permettre de briller et de montrer que l'on possédait une bonne culture générale* ».[7] Aḥmad Amîn déplore que les

---

[1] « Ibn - Ebn el-nukta », pp. 10-16. Dans l'article « `Abduh wa Almaẓ », pp. 283-284, l'auteur relève aussi que des plaisanteries sont échangées pendant les festivités d'un mariage.
[2] Littéralement le « fils de la plaisanterie ».
[3] « Ibn - Ebn el-nukta », p. 10.
[4] « Ibn - Ebn el-balad », pp. 6-8, « Ibn - Ebn el-nukta », pp. 10-16. Sur les fils ou les enfants du pays voir le chapitre Vêtements et parures.
[5] « Ibn - Ebn kubbâya », p. 9.
[6] « Ibn - Ebn el-nukta », p. 14. Aḥmad Amîn cite *Al-Tarbi` wa-l-tadwîr* d'al-Jâḥiẓ et *`Uyûn al-akhbâr* d'Ibn Qutayba.
[7] PELLAT, C., « Nâdira », *EI²*, tome VII, p. 858.

historiens modernes de la littérature arabe, qui étudient la poésie, les épîtres (*rasâ'il*) et les séances (*maqâmât*), n'aient prêté en revanche aucune attention à l'humour, qui forme cependant une part importante de la littérature, au même titre que la poésie ou l'art oratoire. L'auteur affirme que l'histoire de l'humour est celle de la littérature. Il s'en réfère à l'exemple des Européens qui étudient l'humour comme un genre littéraire et qui, à l'instar de « *l'art pour l'art* »[1] considèrent « *la plaisanterie pour la plaisanterie* »[2].

Les auteurs :

Aḥmad Amîn juge regrettable que les hommes de lettres et les écrivains ne se soient pas souciés de consigner les plaisanteries égyptiennes comme ils l'ont fait pour les poèmes et les séances, s'enorgueillissant de ceux-ci et méprisant la valeur des premières. Il constate ainsi que les admirables plaisanteries de `Abduh al-Bâbilî et du poète Ḥâfiẓ Ibrâhîm[3] (m. 1931) meurent peu à peu faute d'avoir été consignées. Il note que certaines plaisanteries de Ḥâfiẓ Ibrâhîm sont même supérieures à ses poèmes et qu'elles témoignent d'un esprit d'à-propos et d'un bon goût remarquables. Aussi, serait-il souhaitable pour l'auteur que les hommes de lettres portent aux plaisanteries le même intérêt qu'à la littérature classique (*al-adab « al-klasîkî »*). Il constate cependant que, « *grâce à Dieu* », ceux qui parmi les Egyptiens s'intéressent aux plaisanteries et les consignent ne manquent pas. Lui-même s'est attaché à poursuivre cette œuvre, en envisageant d'étudier les plus célèbres humoristes depuis la conquête arabe. Mais trouvant ce travail trop long, il s'est limité à la période moderne.[4]

Parmi les auteurs cités dans les articles « Ibn - Ebn el-nukta » et « Al-fukâha », Aḥmad Amîn fait mention de Ibn Dâniyâl (1248-1310)[5], dont les plaisanteries en vers et en prose circulaient parmi les Egyptiens. Il souligne notamment le ton humoristique de ses pièces de théâtre. Il évoque également Ibn Sûdûn (m. 1464), dont il signale que l'ouvrage *Nuzhat al-nufûs wa muḍḥik al-`abûs* a été imprimé par lithographie[6].

Aḥmad Amîn ménage une place particulière à Yûsuf b. Muḥammad b. `Abd al-Jawâd al-Shirbînî (XVIIe siècle), dont le nom « *mérite peut-être le plus d'être mentionné* »[7]. Son

---

[1] La formule « l'art pour l'art » apparaît dans l'œuvre du philosophe Victor Cousin (1792-1867) qui postule l'autonomie du beau. L'idée que l'art ne vise d'autre but que lui-même fut reprise par Théophile Gautier (1811-1872) qui voulait libérer la littérature de toute fonction didactique, morale ou politique.

[2] « Ibn - Ebn el-nukta », p. 14.

[3] Le poète et écrivain égyptien Ḥâfiẓ Ibrâhîm Muḥammad naquit entre 1869 et 1872. Formé à l'Ecole militaire du Caire, il servit en tant qu'officier au Soudan oriental jusqu'en 1906. Il eut par la suite un poste à la Bibliothèque nationale (Dâr al-kutub). Il fut l'un des disciples de Muḥammad `Abduh. Sa poésie aborde les problèmes sociaux et les événements politiques et voulait se faire l'écho des souffrances et des espoirs du peuple. Ḥâfiẓ Ibrâhîm est également l'auteur d'une pièce de théâtre en vers et d'une traduction des *Misérables* de Victor Hugo. Voir RIZZITANO, U., « Ḥâfiẓ Ibrâhîm », *EI²*, tome III, pp. 61-62. Deux autres articles du *Dictionnaire* font référence à cet auteur : « Al-awqâf », p. 76 et « ^{Q}aṣab », pp. 325-326, ce dernier citant l'une de ses plaisanteries. Il est à noter que Aḥmad Amîn participa à l'édition de son recueil de poésie : *Dîwân Ḥâfiẓ Ibrâhîm*, ḍabṭ wa taṣḥîḥ Aḥmad Amîn wa âkhirîna, Dâr al-kitâb, 1937.

[4] Aḥmad Amîn évoque également dans l'article « Al-fukâha », pp. 309-310, ses travaux sur les humoristes célèbres du Caire dans le but de les recenser et de présenter en un recueil leurs meilleures plaisanteries. Nous n'avons trouvé dans la bibliographie de Aḥmad Amîn aucun ouvrage portant sur ce sujet. Mais il a tout aussi bien pu le publier sous forme d'articles dans une revue, à moins qu'il ne présente en fait le fruit de ses recherches dans son *Dictionnaire*.

[5] « Al-fukâha », pp. 309-310. Voir aussi « Ibn - Ibn Dâniyâl », 5, pp. 8-9 et « Al-tamthîl », 142, pp. 126-128, La poésie et Le théâtre.

[6] *Ibid.*. Ibn Sûdûn utilisait le dialecte dans ses poèmes humoristiques et satiriques.

[7] « Ibn - Ebn el-nukta », p. 11.

ouvrage *Hazz al-quḥûf fî sharḥ qaṣîdat abî Shâdûf* (le hochement des crânes (ou l'agitation des rustres) dans le commentaire du poème d'Abû Shadûf), que les gens raillent, est de la plus grande valeur pour Aḥmad Amîn. Il y donne en effet une « *description sociale précise* »[1] de la condition des paysans à son époque, de l'oppression qui pesait sur eux, de leurs coutumes concernant la nourriture et les boissons, le mariage, etc. Il consigne également la langue des paysans ainsi que leurs chants. Il rapporte aussi les anecdotes plaisantes qu'il a vues ou entendues, « *si ce n'était les propos obscènes qu'il ne s'est pas abstenu de noter* »[2]. Aḥmad Amîn dit avoir eu l'impression que cet auteur était le chef de file d'une école qui s'intéressait aux plaisanteries fondées sur les digressions, le paradoxe et qui se joue des règles de grammaire. Dans l'article « Al-fukâha », Yûsuf al-Shirbînî apparaît comme le représentant de deux formes particulières de l'humour égyptien : les plaisanteries sur les paysans et les jeux avec les règles de grammaire.[3]

L'article consacré au paysan (« Al-fallâḥ ») se compose notamment d'une longue citation d'al-Shirbînî, qui occupe la majeure partie de l'article avec quarante lignes sur cinquante-deux soit une proportion de 80 %.[4] Il s'agit d'une description très méprisante et péjorative des paysans, proches des bestiaux, au caractère épais et aux mœurs vils, ignorants et stupides, vivants enfoncés dans la boue et le fumier. En conclusion, Aḥmad Amîn explique que le texte d'al-Shirbînî est à prendre au second degré. Son intention était de décrire la misère des paysans et l'injustice qui pesait sur eux de manière humoristique, personne n'ayant à son époque dépeint les conditions de vie des paysans avec une telle franchise. L'auteur indique également que la situation des paysans a totalement changé et qu'ils ont accepté une existence si misérable parce qu'ils n'avaient pas connaissance d'une vie meilleure et heureuse.

Aḥmad Amîn évoque dans quatre articles le poète et l'humoriste raffiné que fut Ḥasan al-Âlâtî (m. 1889), auteur de *Tarwîḥ al-nufûs wa muḍḥik al-`abûs*.[5] Il possédait un café nommé « *el-maḍḥakkhâna* » dans le quartier de sayyida Sakîna au Caire, dans lequel il réunissait ses amis ; les gens s'y rendaient de toutes parts, y compris des « *émirs habillés en pauvres* », pour écouter ses « *prodiges* ».[6] Il apparaît comme l'un des plus éminents représentants de l'un « *des plus célèbres genres de plaisanteries égyptiennes* »[7], les *mufâraqât*, fondé sur la contradiction, l'absurde et le paradoxe.[8] Aḥmad Amîn consacre un

---

[1] « Ibn - Ebn el-nukta », p. 11.

[2] *Ibid*. Cet ouvrage se divise en deux parties. Dans une première partie, Yûsuf al-Shirbînî dépeint « *les mœurs grossières* » des paysans, décrit leur nourriture et la cérémonie du mariage. Cette partie se termine par un poème de 193 vers (*urjûza*) en langue littéraire dans lequel il résume les mœurs qu'il vient d'évoquer. La seconde partie présente un poème de 47 vers en dialecte égyptien attribué à un auteur imaginaire, Abû Shâdûf. Chaque vers est suivi d'un commentaire en langue classique comportant des digressions et des anecdotes humoristiques, des citations de vers et de prose le plus souvent en dialecte. Ses « polissonneries » le rendent comparables à Brantôme. Cet ouvrage fut lithographié au Caire (s.l.n.d.) et à Alexandrie en 1289 (1872) puis imprimé à Bûlâq en 1274 (1857) et 1308 (1890) et au Caire en 1322 (1904). BEN CHENEB, M., CACHIA, P., « al-Shirbînî », *EI²*, tome IX, pp. 501-502.

[3] « Al-fukâha », pp. 309-310.

[4] « Al-fallâḥ », pp. 310-311.

[5] « Ibn - Ebn el-nukta », pp. 10-16, « Al-zajal », p. 218, « Al-fukâha », pp. 309-310, « El-mufâraqât », pp. 374-375. Le titre de son ouvrage fait référence à celui de Ibn Sûdûn.

[6] « Ibn - Ebn el-nukta », pp. 10-16, « Al-fukâha », pp. 309-310.

[7] « El-mufâraqât », p. 374.

[8] « Ibn - Ebn el-nukta », pp. 10-16, « Al-fukâha », pp. 309-310, « El-mufâraqât », pp. 374-375.

article particulier à ce type de plaisanterie, qu'il illustre par des poèmes et des exemples emprunté à Ḥasan al-Âlâtî.[1]

Aḥmad Amîn cite des poèmes (*zajal*) humoristiques de `Alî al-Laythî (1821-1896), qui fut le poète et l'amuseur du khédive Ismâ`îl, et du dramaturge Muḥammad `Uthmân Jalâl (1828-1898).[2] Il mentionne également les revues publiées par le journaliste et poète égyptien `Abd Allâh Nadîm (1843-1896), *al-Tankît wa-l-tabkît* (blâme et plaisanterie, 1881) et *al-Ustâdh* (le professeur, 1892-1893), dans lesquelles se mêlaient sérieux et humour, les propos politiques et la critique sociale sur un mode humoristique. Il consacre un article de treize lignes au journaliste et écrivain Ya`qûb Ṣanû` (1839-1912), dont le nom de plume était Abû naḍḍâra et qui publia en 1877 une feuille satirique intitulée *Abû naḍḍâra zarqa* (l'homme aux lunettes bleues).[3] Aḥmad Amîn souligne l'audace de ses critiques contre le khédive Ismâ`îl. Il considère ainsi Jamâl al-Dîn al-Afghânî (1839-1897) et Ya`qûb Ṣanû` parmi les plus hardis critiques de cette époque, Ya`qûb Ṣanû` adoptant pour ce faire le biais de l'humour. Aḥmad Amîn indique notamment qu'il prit parti pour le prince Ḥalîm (1831-1894), l'un des fils de Muḥammad `Alî, qui prétendait au titre de khédive contre Ismâ`îl. La revue *Abû naḍḍâra zarqa* fut interdite et Ya`qûb Ṣanû` dut s'exiler en France en 1878, d'où il continua à faire paraître son journal. Aḥmad Amîn dit en posséder une collection. *Abû naḍḍâra zarqa* est considérée comme la première revue satirique écrite en dialecte égyptien.[4] Outre les publications de `Abd Allâh Nadîm et Ya`qûb Ṣanû`, Aḥmad Amîn signale d'autres revues humoristiques : *al-Ṣâ`iqa* (le coup de tonnerre, 1897), publiée par Aḥmad Fu'âd[5], *Ḥimâra maniyyatî* (l'ânesse morte, 1908), publiée par Muḥammad Tawfîq al-Azharî[6], *al-Masâmir*[7], *el-Sab`a we-dhimmet-ha*[8], et pour les plus récentes, *Akhir sa`a* et *al-Kashkûl*[9].

Ces humoristes forment, selon Aḥmad Amîn, « *une école unique, éloignée de la littérature classique* (al-adab al-klasîkî)*, en relation avec la littérature populaire* (al-adab al-sha`bî)*, qui portait attention aux plaisanteries, aux expressions mordantes et à la critique légère par l'humour* ».[10] La mention de la « littérature populaire » est rare dans le *Dictionnaire*. On la trouve dans l'introduction, au sujet des expressions populaires qu'il a collectées dans son ouvrage, et par opposition à la langue et à la littérature classique.[11] Elle apparaît à propos de l'aiguille qu'il décrit comme « *un axe autour duquel tournent de nombreuses croyances égyptiennes ainsi que la littérature égyptienne populaire* »[12] notant plus loin qu'elle « *est entrée dans la littérature égyptienne populaire comme dans la*

---

[1] « El-mufâraqât », pp. 374-375. Voir aussi les citations de cet humoriste présentées dans « Ibn - Ebn el-nukta », pp. 10-16.
[2] « Al-fukâha », pp. 309-310. Aḥmad Amîn signale également ses traductions de Voltaire (« Al-tamthîl », pp. 126-128) ainsi qu'une histoire dans laquelle il est question de légumes confis au vinaigre (« El-mekhallilâtî », p. 361). Voir aussi Le théâtre.
[3] « Abû - Abû naḍḍâra aw Abû naḍḍâra zarqa », p. 22.
[4] LANDAU, J. M., « Abû naḍḍâra », *EI²*, tome I, p. 146. Sur l'œuvre théâtrale de Ya`qûb Ṣanû` voir Le théâtre.
[5] « Al-fukâha », pp. 309-310.
[6] « Ibn - Ebn el-nukta », pp. 10-16, « Al-fukâha », pp. 309-310.
[7] « Ibn - Ebn el-nukta », pp. 10-16.
[8] « Dhimma », p. 205. Selon le dictionnaire de Hinds et Badawi, p. 395, cette expression signifie (dire ou faire) « tout le mal possible ». Elle est également signalée dans l'article « Sab`a » (sept), p. 228.
[9] « Ibn - Ebn el-nukta », pp. 10-16.
[10] *Ibid.*, p. 12.
[11] Introduction, p. ii.
[12] « Al-ibra », p. 1.

littérature arabe »[1]. Les exemples donnés dans la suite de l'article sont des insultes, des proverbes et des expressions.

Les genres :

Dans l'article « Ibn - Ebn el-nukta », Aḥmad Amîn distingue deux sortes de plaisanteries : les plaisanteries spirituelles (*al-nukta al-`aqlî*) ou traits d'esprit, qui ont une dimension « *universelle* » et qu'il est possible de traduire dans une autre langue et les calembours (*al-nukta al-lafẓî*), de caractère « local » et qui sont intraduisibles.[2] Il différencie également les plaisanteries selon qu'elles suscitent un éclat de rire, un sourire ou l'admiration. Celles qui provoquent le rire sont le plus souvent construites sur la dérision, le ridicule et le dénigrement d'autrui. Les plaisanteries qui ne contiennent ni critique mordante ni d'ironie corrosive font naître le sourire ou l'admiration. Aḥmad Amîn livre également une « sociologie » de l'humour :

« *Nous observons de même que les plaisanteries diffèrent selon le niveau culturel des milieux. Le groupe* (al-jamâ`a) *de culture élevée apprécie les plaisanteries spirituelles, celles qui provoquent le sourire et non pas le rire, celles qui suscitent l'admiration et non pas celles qui sont fondées sur la satire. Quant à ceux qui ont le moins de culture, ils apprécient les boutades construites sur les jeux de mots. Le franc-parler leur plaît ainsi que l'amertume, etc.* »[3]

Parmi les diverses formes de l'humour égyptien, outre les plaisanteries portant sur les paysans, jouant sur les règles de grammaire ou encore fondées sur l'absurde et le paradoxe, qui ont déjà été abordées, Aḥmad Amîn distingue les calembours et les jeux de mots.[4] Ils apparaissent caractéristiques de l'humour des Egyptiens, dont les plaisanteries « *se fondent davantage sur les jeux de mots que sur les traits d'esprit* ».[5] L'auteur note de même que « *les Egyptiens aiment à faire des jeux de mots*[6] *dans leur langue dialectale ; ils en usent souvent dans leurs plaisanteries ou dans leurs chansons* (...) ».[7] Ils figurent aussi parmi les traits distinctifs de la poésie égyptienne.[8]

Aḥmad Amîn évoque également la *ᵠafya*, jeu de réparties autour d'un thème ou d'un mot donné.[9] Cette forme d'humour fait l'objet d'un article particulier, qui en donne de nombreuses illustrations.[10] L'auteur y indique que chaque profession a ses propres jeux de réparties, donnant l'exemple des barbiers et des boucher. Ces jeux de réparties donnent lieu à des duels ou des joutes.[11] Ils apparaissent également comme un type d'humour caractéristique

---

[1] « Al-ibra », p. 1.
[2] « Ibn - Ebn el-nukta », pp. 12-13.
[3] *Ibid.*
[4] « Ibn - Ebn el-balad », pp. 6-8, « Ibn - Ebn el-nukta », pp. 10-16, « Al-jinâs al-lafẓî », p. 141, « Al-shi`r », pp. 249-250, « Al-fukâha », pp. 309-310. L'article « Al-jinâs al-lafẓî », p. 141, en présente quelques exemples.
[5] « Al-fukâha », p. 309.
[6] *Al-jinâs al-lafẓî* désigne les assonances, les allitérations et la paronomase, qui consiste à rapprocher des mots ou groupes de mots presque homonymes.
[7] « Al-jinâs al-lafẓî », p. 141
[8] « Al-shi`r », pp. 249-250.
[9] « Ibn - Ebn el-nukta », pp. 10-16, « El-ᵠafya », pp. 317-318.
[10] « El-ᵠafya », pp. 317-318. Voir aussi les exemples cités dans « Ibn - Ebn el-nukta », pp. 10-16.
[11] « Ibn - Ebn el-nukta », pp. 10-16.

des « *awlâd el-balad* ».[1] Il signale aussi l'emploi d'expressions imagées (*kinâya*)[2] et l'attribution de surnoms (*laqab*) humoristiques ou moqueurs.[3] Il consacre enfin un bel article au célèbre personnage de Goḥâ, où il met en évidence le mécanisme de l'invention et de la transmission des histoires drôles :

« *Peu nous importe que Goḥâ soit un personnage historique ou légendaire, qu'il soit turc ou égyptien. Toujours est-il qu'il est, dans l'esprit des Egyptiens, une personnalité dont l'un des principaux caractères est la bouffonnerie pleine de sagesse. Depuis longtemps, ils lui attribuent les histoires* (ḥikâyât) *et les plaisanteries inventées par les humoristes égyptiens les plus chevronnés. Que de fois Goḥâ a-t-il occupé les assemblées et les soirées avec ses histoires délicieuses et ses plaisanteries mordantes. Et quand il arrive que quelqu'un raconte l'une de ses histoires, un autre prend aussitôt sa suite avec une histoire plus satirique encore, et ainsi de suite. Tous ceux qui ont l'expérience de la vie peuvent la tourner de manière humoristique et la raconter. Les gens l'attribuent alors à Goḥâ et la colportent.*

Il est plaisant de constater que ses histoires ont une influence sur les actes des gens, tout comme la poésie influençait la vie arabe. C'est ainsi que quelqu'un qui hésite à faire ou ne pas faire quelque chose se rappellera une histoire de Goḥâ qui l'incitera ou le retiendra. Il existe un livre sur Goḥâ, rempli de ses histoires, et qui a déjà connu plusieurs rééditions. »[4]

3 L'humour révélateur du goût :

Aḥmad Amîn place l'humour en rapport avec le goût : « *La ville du Caire est davantage réputée pour les plaisanteries que les autres villes et villages car les plaisanteries suivent le goût et l'élévation du goût élève les plaisanteries.* »[5] Deux autres articles soulignent encore le renom des Cairotes pour leur humour et leur goût. L'auteur note ainsi dans l'article « Al-dhawq » (le goût) que « *les Cairotes sont célèbres pour leur bon goût. Cela se manifeste dans leurs plaisanteries, dans leur élégance vestimentaire et dans leurs conversations* ».[6]

L'auteur constate l'évolution de l'humour des Egyptiens. Il y a peu, indique-t-il, les Egyptiens appréciaient les plaisanteries mordantes. Les plus cinglantes étaient considérées comme les meilleures. Il en donne pour preuve la comparaison entre les propos publiés dans les revues telles que *al-Ṣâ`iqa*, *Ḥimâra maniyyatî* et *al-Masâmir* et ceux des revues équivalentes actuelles, qui montre un évident et surprenant progrès. Les anciennes revues publiaient des plaisanteries des plus crues, les noms des personnes moquées apparaissaient avec clarté, on leur lançait les pires accusations en des termes grossiers.[7] Il donne notamment l'exemple des violentes attaques, des critiques mordantes et des insultes abominables qu'essuyèrent Qâsim Amîn et Muḥammad `Abduh.[8] Il remarque qu'à l'époque de la rédaction du *Dictionnaire*, l'allusion et l'ironie légère ont remplacé le franc-parler et la raillerie

---

[1] « Ibn - Ebn el-nukta », pp. 10-16.
[2] « Ibn - Ebn el-balad », pp. 6-8.
[3] « Al-fukâha », pp. 309-310.
[4] « Goḥâ », p. 133. Des histoires de Goḥâ sont passées dans des expressions ou des proverbes. Aḥmad Amîn en signale quelques exemples. Voir « Al-amthâl », p. 65, « Fê el-meshmesh », 374, p. 313 et dans la deuxième partie du *Dictionnaire*, « In shâ' Allâh », pp. 428-429 et « Goḥâ awla be-laḥm tôto-h » (c'est à Goḥâ que revient d'abord la viande de son propre bœuf), p. 436.
[5] « Ibn - Ebn el-nukta », p. 11.
[6] « Al-dhawq », p. 206. Voir aussi « Al-fukâha », pp. 309-310.
[7] Voir aussi « El-gursa », pp. 136-137 et « Ḥâdithatâni », pp. 150-152.
[8] Voir notamment la citation de Qâsim Amîn, « Ibn - Ebn el-nukta », p. 15.

grossière. Le temps travaillera, selon lui, « *à la poursuite du progrès* » : « *Cela est subordonné au goût car il est ce qui permet de concevoir la plaisanterie. Aussi, à chaque fois que le goût s'élève, on apprécie* [davantage] *les plaisanteries raffinées et l'on dédaigne les blagues crues. Il en est de même pour le goût vestimentaire : le rouge rutilant et le jaune criard plaisent à la villageoise et les couleurs vives au villageois tandis que le citadin et la citadine préfèrent les couleurs pâles.* »[1] L'humour apparaît ainsi comme un élément permettant de mesurer le goût d'une nation : « *celui qui étudie le goût de la nation et qui veut connaître son progrès et son déclin, doit l'étudier dans les arts, dans les vêtements et dans les plaisanteries.* »[2]

L'humour est décrit comme un trait caractéristique des Egyptiens, en liaison avec leur gaieté et leur insouciance du lendemain, autres caractères distinctifs de la personnalité égyptienne, anciens et durables, que constataient déjà des auteurs de l'époque médiévale. L'échange de plaisanteries apparaît ainsi comme une forme particulière de la sociabilité égyptienne. Aḥmad Amîn définit l'humour comme un véritable genre littéraire, aux formes diverses, proche de la littérature populaire, et qui a ses hommes de lettres. Il appelle notamment à constituer des recueils de ces différentes sortes de plaisanteries. Il considère enfin le raffinement ou la grossièreté de l'humour comme un critère permettant de mesurer le goût d'une nation, au travers duquel il montre l'élévation du goût des Egyptiens.

[1] « Ibn - Ebn el-nukta », p. 13.
[2] *Ibid.*, p. 14.

6 Les contes et les histoires

Une trentaine d'articles évoquent les contes et les histoires. Au niveau des entrées du *Dictionnaire*, on relève quatre articles dont l'intitulé reprend le titre d'un récit ou d'un recueil : la *Geste des Banû Hilâl* (« Abû - Abû Zayd al-Hilâlî »), les *Mille et une nuits* (« Alf layla wa-layla »), « Déplacer une montagne » (« Enta^{q}bal el-gabal ») et « Le dromadaire et la gazelle » (« El-gamal we-l-ghazala »).[1] Deux autres portent sur des genres de récit, « Ḥaddûta » et « Al-qiṣaṣ ».[2] Le *Dictionnaire* présente au total dix-neuf récits, résumés pour la plupart, et d'inégale longueur variant de deux lignes et demie pour le plus court à deux pages pour le plus long.[3]

1 Les genres :

***Ḥaddûta* :**

Aḥmad Amîn définit les *ḥawâdît*, pluriel de *ḥaddûta* qui serait une déformation du mot « *uḥdûtha* », comme des contes ou histoires « *populaires* » (*qiṣaṣ sha`biyya*) en langue dialectale.[4] L'auteur caractérise également les *ḥawâdît* par leur formule d'ouverture : « Il était une fois, ô chance, ô fortune, aucune parole n'est agréable sans l'évocation du Prophète, la prière et le salut soient sur lui (*Kâna yâ mâ kâna yâ sa`d, yâ ikrân, mâ yaṭîbu al-ḥadîth illâ bi-dhikr al-nabî `alayhi al-ṣalâ wa-l-salâm*).[5] Il en donne également un autre exemple, plus long, incluant les réponses de l'auditoire.[6] Ces formules d'ouverture ont pour but, explique-t-il, d'éveiller l'attention et le désir des auditeurs.[7] Certains contes présentés portent une formule de clôture « *we-tûta tûta ferghet el-ḥaddûta* » (et l'histoire est finie) au sujet de laquelle l'auteur ne fait aucun commentaire.[8]

Trois articles font mention des *ḥawâdît*.[9] Aḥmad Amîn y consacre en particulier un long article de six pages, qui porte le titre de « Ḥaddûta ». Il y donne sept exemples de ces contes. Le premier est un conte merveilleux. Un sultan veuf et père de trois fils épouse en secondes noces la fille de son vizir. Celui-ci veut fâcher le sultan contre ses fils. Il imagine un stratagème avec la nourrice de sa fille, « *une vieille femme méchante qui aurait appris la malice au Diable* »[10]. La fille du vizir feint d'être souffrante et un faux médecin prétend que sa maladie est causée par les djinns et que son seul remède est le rossignol du matin, qui se trouve dans un jardin enchanté, au-delà des sept mers. L'un des trois fils y parvient

---

[1] « Abû - Abû Zayd al-Hilâlî », pp. 19-22, « Alf layla wa-layla », p. 56, « Enta^{q}bal el-gabal », pp. 74-75, « El-gamal we-l-ghazala », p. 139.
[2] « Ḥaddûta », pp. 155-161, « Al-qiṣaṣ », p. 326.
[3] « Ibn - Ebn el-balad », pp. 6-8, « Abû - Abû Zayd al-Hilâlî », pp. 19-22, « Enta^{q}bal el-gabal », pp. 74-75, « Al-bâdhinjân », p. 79, « Balgha », pp. 91-92, « El-gamal we-l-ghazala », p. 139, « Ḥaddûta », pp. 155-161, « Sa`at al-rizq », pp. 231-232, « Al-fâr », p. 303, « Al-mudârâ », pp. 361-362, « Al-mu$^{q}$âṭa`a », p. 376.
[4] « Ḥaddûta », pp. 155-161, « Al-qiṣaṣ », p. 326.
[5] « Ḥaddûta », p. 155.
[6] *Ibid.*, exemple n° 3, p. 158.
[7] La formule « il était une fois » a également pour rôle d'affirmer le caractère fictif du conte en introduisant une rupture avec le monde ordinaire. Sur le caractère prophylactique des formules d'ouverture voir aussi *infra* Les *Mille et une nuits*.
[8] « Ḥaddûta », exemples n° 1, 4 et 6, pp. 157, 159, 160. Le premier conte présente une formule plus longue : « Et l'histoire est finie, c'était une jolie histoire qui n'avait jamais été racontée auparavant. Si tu l'a trouvée jolie, chante une chanson, si tu l'avais déjà entendue, raconte nous en une autre. ».
[9] « Ḥaddûta », pp. 155-161, « Fazzûra », p. 307, « Al-qiṣaṣ », p. 326.
[10] « Ḥaddûta », p. 156.

finalement. Ce jardin est habité par un *ghûl*.[1] Le fils du sultan est sauvé par un magicien qui lui révèle le stratagème du vizir.[2] Le second exemple est présenté comme une « *charmante histoire qui montre combien sont liées les actions des uns et des autres* »[3] : « *Je vais te raconter une histoire, telle qu'elle est tout entière, je le jure par l'huile broyée* (maltûta ?). *Vint son marchand, son marchand est sur le toit, le toit n'a pas d'échelle, l'échelle est chez le menuisier, le menuisier veut un clou, le clou est chez le forgeron, le forgeron veut un œuf, l'œuf est dans le ventre de la poule, la poule veut du grain, le grain est chez le marchand, le marchand veut de l'argent, l'argent est chez le percepteur d'impôt* (ṣarîf)*, le percepteur d'impôt veut du henné, le henné est sur leurs mains, un coup leur fera gonfler les yeux*[4]. »[5] Aḥmad Amîn présente également l'interprétation soufie de ce récit. Le troisième exemple est la formule d'ouverture déjà signalée. La quatrième histoire porte sur la ruse des femmes. Une jeune femme défie un jeune marchand qui avait affiché dans sa boutique un écriteau proclamant « la ruse des hommes est supérieure à celle des femmes ». Usurpant l'identité de la fille du juge, elle parvient à lui faire épouser celle-ci puis invente un stratagème pour qu'il en divorce. Ils se marient après qu'il eut reconnu que la ruse des femmes était bien supérieure à celle des hommes. Le cinquième exemple évoque également la ruse des femmes. Datée de l'époque de Muḥammad `Alî (1805-1847), cette histoire relate comment une femme parvint, avec l'aide de son amant, à obtenir le divorce en faisant passer son époux pour fou. Dans la sixième histoire, une vieille femme sert d'entremetteuse auprès d'une femme mariée. Elle lui fait notamment croire que son soupirant a le pouvoir magique de la transformer en chien si elle n'accède pas à ses désirs. Le septième et dernier exemple témoigne selon l'auteur de la croyance excessive à la chance et relate comment un pauvre homme s'enrichit en gagnant l'amitié du roi d'une île éloignée.[6]

Ces sept récits sont présentés comme des « *modèles* » (*namâdhij*) des histoires que racontaient les vieilles femmes le soir, aux femmes et aux enfants, avant l'heure du coucher.[7] Aḥmad Amîn évoque également dans son autobiographie les « *histoires populaires* » (*qiṣaṣ sha`biyya*) rurales et citadines que sa grand-mère maternelle lui contait : « (...) *ces histoires étaient parfois plaisantes, parfois terrifiantes. Il y en avait qui tournaient autour de la puissance du destin et de la supériorité de la fortune, certaines tournaient autour de la ruse de femmes et de leurs stratagèmes, d'autres autour des* `afârît-*s et de leur méchanceté, des rois et des puissants et de leur soumission au destin, etc.* (...) ».[8]

Qiṣṣa :

Dix-sept articles emploient le terme de *qiṣṣa* pour désigner des récits, des contes et des histoires.[9] Par opposition aux « *histoires populaires* » que forment les *ḥawâdît*, Aḥmad Amîn

---

[1] Sur les djinns et les *ghûl*-s, voir Djinns, démons, `*afârît*-s et autres créatures surnaturelles.
[2] Ce conte merveilleux forme le plus long exemple de conte donné dans le *Dictionnaire*.
[3] « Ḥaddûta », p. 158.
[4] « *Ḍarba tekawwar `ênî-hom* », selon la traduction de cette expression proposée par le dictionnaire de Hinds et Badawi, p. 769.
[5] « Ḥaddûta », pp. 157-158.
[6] Voir la traduction de ce conte dans La fatalité, le destin, la chance et la fortune.
[7] Le dictionnaire de Hinds et Badawi, p. 195, traduit le mot « *ḥaddûta* » par histoire pour enfants.
[8] AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, Le Caire, Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, 7e édition (1re édition 1950), s.d., p. 16.
[9] « Ibn - Ebn el-balad », pp. 6-8, « Ibn - Ebn el-nukta », pp. 10-16, « Abû - Abû Zayd al-Hilâlî », pp. 19-22, « Alf layla wa-layla », p. 56, « Entaqbal el-gabal », pp. 74-75, « Al-bâdhinjân », p. 79, « El-gamal we-l-ghazala », p. 139, « Ḥaddûta », pp. 155-161, « Al-ḥamâ », p. 177, « Riḍâ al-wâlidayna », p. 210, « El-zinâ », pp. 221-222, « El-ghurayyiba », p. 299, « Al-fâr », p. 303, « Qirâ'at al-mawlid », p. 320, « Al-qiṣaṣ », p. 326.

définit les *qiṣaṣ* (pluriel de *qiṣṣa*) comme des histoires « classiques » (*qiṣaṣ klâsîkiyya*).[1] Selon Charles Pellat, le terme *qiṣṣa* se dit de toute espèce d'histoire mais il a été particulièrement appliqué aux contes édifiants et aux histoires des prophètes.[2] Daniela Perco décrit, parmi les genres narratifs des contes de tradition orale égyptiens, les *qiṣṣa*-s comme des récits graves, religieux, historiques ou moralisateurs.[3] Catherine Mayeur-Jaouen définit la *qiṣṣa* comme « *un genre spécifique de la littérature populaire égyptienne* » : « *il s'agit d'une histoire relativement brève et qui forme un tout, à la différence des grands cycles de Baybars ou des Hilaliens (cycles eux-mêmes composés d'une succession de* qiṣaṣ*). Mais ce n'est pas davantage un conte populaire dont la* qiṣṣa *n'a pas l'anonyme constance. Les personnages en sont nommés, connus, célèbres. La forme est généralement poétique et chantée, à la différence du conte, et les accents épiques ne sont pas absents du récit. Les conteurs (*quṣṣâṣ*) les déclamaient dans les cafés ou dans les villages, notamment lors des fêtes religieuses.* »[4] Aussi estime-t-elle que la distinction proposée par Aḥmad Amîn entre les *ḥawâdît* (*qiṣaṣ sha`biyya*) « *populaires* » et les *qiṣaṣ* (*qiṣaṣ klâsîkiyya*) « *classiques* » n'est pas assez fine et qu'il convient de caractériser plus précisément les cycles, les contes populaires et les *qiṣaṣ* au sens strict.[5]

Aḥmad Amîn désigne comme des *qiṣaṣ*, et notamment comme des *qiṣaṣ* « classiques », les *Mille et une nuits* ainsi que la *Geste des Banû Hilâl*[6] et le *Roman de Sayf ibn Dhî Yazil*[7], alors que les gestes et les romans sont d'ordinaire appelés *sîra*.[8] Il emploie également le terme de *qiṣṣa* pour qualifier divers genres de récits. Il évoque ainsi les « *incroyables histoires* » qui courent au sujet de l'adultère[9], ou encore les nombreuses historiettes (*aqâṣîṣ*) concernant les belles-mères[10]. Pour expliquer l'expression « le bon goût ne sort pas du Caire » (« *al-dhawq lam yakhruj min miṣr* »), l'auteur rapporte « *l'étrange histoire* » d'un homme du nom de Ḥusn al-dhawq (le bon goût), qui représentait le plus haut degré de la distinction, de l'élégance et de la délicatesse. Des Egyptiens le fâchèrent et il résolut de quitter le Caire. Mais il mourut quand il atteignit la porte Bâb al-futûḥ. Il existe encore à cet endroit, note Aḥmad Amîn, un tombeau qui passe pour être celui de « *sayyidî al-dhawq* ».[11] Il signale également que les Egyptiens racontent des histoires au sujet du rat des villes et le rat des champs, dont la morale est que la liberté avec la pauvreté vaut mieux que la richesse sans elle.[12] Il fait aussi mention d'une histoire imprimée intitulée « Le chat et la

---

« Qarâgûz », pp. 320-321, « El-mekhallilâtî », p. 361

[1] « Al-qiṣaṣ », p. 326.

[2] PELLAT, Ch., « Ḥikâya », *EI²*, tome III, p. 381.

[3] PERCO, Daniela, « Le conte de tradition orale en Egypte », *Le Conte de tradition orale dans le bassin méditerranéen*, Acte des rencontres de Carcassonne, réunis par J.-P. PINIES, Carcassonne, Garae, Hésiode, s.d., pp. 199-206.

[4] MAYEUR-JAOUEN, Catherine, « La Princesse et le saint au pays des chrétiens », *Annales islamologiques*, tome 26, 1992, p. 130.

[5] *Ibid.*, note 15, p. 130.

[6] Sur les cinq articles faisant mention de la *Geste des Banû Hilâl*, trois la qualifient comme *qiṣṣa* (« Abû - Abû Zayd al-Hilâlî », pp. 19-22, « Alf layla wa-layla », p. 56, « Al-qiṣaṣ », p. 326), et deux comme « *sîra* » (« Abû - Abû Zayd al-Hilâlî », pp. 19-22, « Al-ta`aṣṣub », pp. 122-123).

[7] Le *Roman de Sayf ibn Dhî Yazil* (ou Yazan) relate les combats et les exploits de ce héros de l'Arabie du Sud contre les Abyssins à l'époque préislamique.

[8] « Al-qiṣaṣ », p. 326.

[9] « El-zinâ », pp. 221-222.

[10] « Al-ḥamâ », p. 177.

[11] « Ibn - Ebn el-balad », p. 8.

[12] « Al-fâr », p. 303.

souris »[1], et relate deux courts récits montrant que l'on ne va pas contre sa nature (« *Elle fî-h-sh mâ-yekhallî-h-sh* »), dont l'histoire d'un homme qui demanda à Dieu de transformer son chat en une belle servante, laquelle continuait de courir après les souris.[2] Il désigne par ailleurs sous ce terme les histoires que représentent les marionnettes du théâtre d'ombre.[3] Il relève également l'expression « raconter une histoire du début jusqu'à la fin » (« *^{Q}aṣṣa `alêh $^{q}$iṣṣa men ṭa$^{q}$ṭa$^{q}$a le-salâmu `alaykum* »).[4] Des contes des *Mille et une nuits* aux épopées des Banû Hilâl et de Sayf ibn Dhî Yazil, des récits religieux[5] aux fables d'animaux, des légendes[6] aux anecdotes, l'acception prise par le mot *qiṣṣa* dans le *Dictionnaire* paraît ainsi bien trop large pour désigner et identifier un genre narratif particulier.

Ḥikâyât :

Dix articles désignent des histoires sous le terme de *ḥikâyât* (pluriel de *ḥikâya*), qui a le sens général de conte, récit, histoire, légende.[7] Ces histoires paraissent révélatrices des croyances des Egyptiens. La croyance à la fatalité se manifeste par exemple au travers du grand nombre histoires qui circulent à son sujet.[8] Aḥmad Amîn évoque aussi l'existence de nombreux « *contes étranges* » (*ḥikâyât gharîba*) au sujet des « *gens du pas* » (*ahl al- khaṭwa*) dont les Egyptiens croient qu'ils sont capables de franchir en un pas des distances considérables, pour se rendre en un instant d'Egypte au Hedjaz, par exemple pour effectuer leurs prières à La Mecque et Médine, sans que ni les mers ni les montagnes ne les arrêtent.[9] Aḥmad Amîn signale le conte ou la légende (*ḥikâya*) de la « *mule des dix* » (*baghlat al-`ashr*), qui « *court souvent sur les lèvres du commun du peuple* ».[10] Cette mule apparaît la nuit, dans les rues du Caire, durant les dix premiers jours du mois de muḥarram ou les dix derniers de ramadan. Elle transporte une sacoche remplie d'or, sur laquelle est posée la tête d'un homme mort. Ceux qui ont la chance de la rencontrer s'emparent de son trésor. Des gens prétendent l'avoir rencontrée et s'être enrichis grâce à elle. Aḥmad Amîn rapporte également le récit d'un vieil homme qui a vu cette mule.[11] L'auteur met en cause par ailleurs les histoires concernant Qarâqûsh, un fonctionnaire de Saladin (1174-1193), dont le nom entre dans l'expression « *Ḥukm ^{Q}ara^{q}ûsh* », qu'emploie le commun du peuple pour désigner un gouvernement tyrannique. Aḥmad Amîn défend au contraire sa valeur et son équité pour s'en prendre au livre écrit par al-Suyûṭî (1445-1505) au sujet de Qarâqûsh.[12]

---

[1] Dans *Le livre des jours*, Ṭâhâ Ḥusayn cite un titre similaire parmi les livres de « colportage ». HUSSEIN, Taha, *Le livre des jours*, traduit de l'arabe par LECERF, Jean et WIET, Gaston, L'imaginaire, Gallimard, 1947, p. 78.
[2] « Al-fâr », p. 303.
[3] « ^{Q}arâgûz », pp. 320-321.
[4] « Al-qiṣaṣ », p. 326.
[5] « El-gamal we-l-ghazala », p. 139, « Qirâ'at al-mawlid », p. 320. Voir *infra*.
[6] « Enta^{q}bal el-gabal », pp. 74-75. Voir *infra*.
[7] « Ibn - Ebn el-nukta », pp. 10-16, « Al-Atrâk », pp. 23-24, « Baghla », pp. 91-92, « Ḥukm ^{Q}ara^{q}ûsh », p. 173, « Al-khaṭwa », p. 194, « Sa`at al-rizq », pp. 231-232, « Al-sulṭân Salîm », pp. 234-237, « El-ghurayyiba », p. 299, « Al-qaḍâ' wa-l-qadar », p. 327, « Al-mudârâ », pp. 361-362. Sur l'évolution du sens du mot « ḥikâya » voir PELLAT, Ch., *op. cit.*, pp. 379-384.
[8] « Al-qaḍâ' wa-l-qadar », p. 327.
[9] « Al-khaṭwa », p. 194. Voir aussi Saints et soufis.
[10] « Baghla », pp. 91-92.
[11] Edward Lane indique que ce sont les « bons » djinns qui apparaissent sous la forme de la « *mule des dix* » et qui paient par ce moyen l'aumône légale (*zakâ*). Le lien entre les djinns et cette mule n'apparaît pas dans le *Dictionnaire*. LANE, Edward, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londres, East-West Publications, 1989 (1re édition : 1836), pp. 421-422.
[12] Il existe plusieurs manuscrits sur la bêtise des jugements de Qarâqûsh, qui seraient à l'origine des pamphlets contre sa dureté, dont l'un est attribué à tort à al-Suyûṭî. SOBERNHEIM, M., « Ḳarâqûsh », *EI²*, tome IV, p. 638.

Ces *ḥikâyât* témoignent également d'attitudes ou d'inclinations propres aux Egyptiens. Il existe ainsi des histoires montrant la répugnance qu'inspire l'abondance de biens[1] ou encore que celui qui ne se conforme pas aux gens connaît de grands malheurs[2]. De même, les Egyptiens « *ont de nombreuses histoires populaires* (ḥikâyât sha`biyya) *qui témoignent du recours à Dieu et qui signifient qu'il vaut mieux s'en remettre à Lui plutôt que de demander aux riches* ».[3] Quant à la célèbre histoire du cuisinier et des aubergines, citée deux fois dans le *Dictionnaire*, elle illustre l'hypocrisie des Egyptiens.[4] Par ailleurs, les histoires que colporte le commun du peuple au sujet des Turcs en caractérisent le comportement. Celles-ci témoignent ainsi de « *leur tyrannie, de leur stupidité, de leur corruption, de leur pratique religieuse superficielle, etc.* »[5] Aḥmad Amîn signale également les nombreuses histoires portant « *sur l'arrogance des Turcs, leur mauvais traitement des paysans, leur intransigeance, leur étroitesse d'esprit, les raclées données aux paysans pour les motifs les plus dérisoires* ».[6] Dans deux autres articles, les *ḥikâyât* désignent des histoires ou anecdotes plaisantes.[7] Les différents types de récits décrits sous le terme de *ḥikâyât* ne paraissent pas relever d'un genre ou d'un thème particulier et reflètent la large acception de ce mot.

Les légendes (*usṭûra*, *khurâfa*) :

On relève deux mentions de récits à caractère légendaire. L'article « Déplacer une montagne » (« Enta^{q}bal el-gabal ») présente le résumé d'une légende copte (*usṭûra*).[8] En référence au passage de l'Evangile « (...) *si un jour vous avez de la foi gros comme un grain de moutarde, vous direz à cette montagne : « Passe d'ici là-bas », et elle y passera* (...) »[9], et à l'instigation de son ministre juif converti à l'islam, un sultan égyptien veut éprouver les coptes et les somme de déplacer une montagne. Les coptes obtiennent que les musulmans et les juifs s'y essaient également. Les musulmans et les juifs échouent, les chrétiens réussissent. Le sultan se convertit au christianisme. Aḥmad Amîn insiste sur le caractère légendaire de cette histoire. Il la présente comme une légende (*usṭûra min asâṭîr al-aqbâṭ*) et une « *histoire inventée* » (*qiṣṣa mukhtara`a min aqâṣîṣ-him*) pour y revenir une fois encore dans la conclusion de son article : « *Les musulmans ont inventé une histoire* (qiṣṣa) *du même genre dans lequel ils rehaussent leur prestige et celui de l'islam ; ces deux histoires sont manifestement des légendes* (*khurâfa*). »[10] La présence d'un tel article paraît moins témoigner de l'intérêt de l'auteur pour les légendes coptes que de ses préoccupations face aux dissensions entre coptes et musulmans, dont d'autres articles se font l'écho.[11]

Aḥmad Amîn évoque également le personnage légendaire du géant `Ûj b. `Anaq, « *un nom célèbre et courant dans la langue du commun du peuple* » [12], qui utilise l'expression

---

[1] « Sa`at al-rizq », pp. 231-232. Voir aussi La fatalité, le destin, la chance et la fortune.
[2] « Al-mudârâ », pp. 361-362.
[3] « Sa`at al-rizq », p. 232.
[4] « Al-bâdhinjân », p. 79, « Al-mudârâ », pp. 361-362. Dans le premier article, cette histoire est désignée comme une « *qiṣṣa* » et comme une « *ḥikâya* » dans le second.
[5] « Al-sulṭân Salîm », p. 237.
[6] « Al-Atrâk », p. 24.
[7] « Ibn - Ebn el-nukta », pp. 10-16, « El-ghurayyiba », p. 299.
[8] « Enta^{q}bal el-gabal », pp. 74-75.
[9] *Evangile selon Matthieu*, chap. 17, v. 20, *La Bible. Traduction œcuménique* (TOB), Paris, Editions du Cerf, 1997 (7e édition). Voir aussi chap. 21, v. 21 et *Evangile selon Luc*, chap. 17, v. 6.
[10] « Enta^{q}bal el-gabal », pp. 75.
[11] « Al-aqbâṭ », pp. 51-52, « Al-`ilâqa bayna al-muslimîna wa-l-aqbâṭ », pp. 286-287.
[12] « `Ûj b. `Anaq », p. 291.

« *plus grand que `Ûj b. `Anaq* » pour décrire quelqu'un de grande taille. Il rapporte les « *étranges légendes* » (*khurâfât gharîba, asâṭîr*) racontées à son sujet : il attrapait d'énormes poissons au fond de la mer et les élevait vers le soleil pour les faire cuire. A l'époque du Déluge, il marchait dans l'eau à côté du bateau de Noé. Pour le combattre, Moïse dut s'élever de quarante coudées et s'armer d'un bâton de même dimension.[1] Comme le note Aḥmad Amîn, il s'agit du nom hébreu d'un roi, dont les fils d'Israël se partagèrent le royaume. Ûj b. `Anaq (ou `Aj b. `Anaq ou `Anâq) est l'appellation arabe de Og, un géant roi du Bachân, auquel Moïse livra bataille et dont il s'empara du territoire.[2] Aḥmad Amîn signale également que les récits (*akhbâr*) concernant ce personnage biblique proviennent des *isrâ'îliyyât* (récits d'origine judéo-chrétienne) qui sont entrées dans l'exégèse coranique.

Les récits concernant le Prophète Muḥammad :

Trois articles font mention des récits concernant le Prophète Muḥammad. L'un d'entre eux cite le début d'un célèbre récit (*qiṣṣa*) rimé, intitulé « Le dromadaire et la gazelle », qui évoque l'un des miracles du Prophète et l'histoire d'un dromadaire et d'une gazelle doués de parole. Aḥmad Amîn l'estime répandu parmi le commun du peuple.[3] Il signale également la relation de la vie du Prophète (*al-sîra al-nabawiyya*) lors de son *mawlid*.[4] Dans l'article « Qirâ'at al-mawlid », il s'intéresse particulièrement aux récits et poèmes (*qiṣaṣ*, *ash`âr*) relatant la naissance du Prophète (*mawlid*), que chantent les *fuqahâ'*-s lors des fêtes, du *mawlid al-nabî* ou en d'autres occasions. Il fait notamment référence à la biographie du Prophète composée par Ja`far b. Ḥasan al-Barzanjî (m. 1179/1765), qui est l'une des plus largement récitées.[5]

2 Les *Mille et une nuits* :

Trois articles du *Dictionnaire* font référence aux *Mille et une nuits*.[6] L'un d'eux, long de vingt lignes, leur est entièrement consacré et en porte le titre. Aḥmad Amîn les présente comme un célèbre et ancien recueil d'histoires (*qiṣaṣ*)[7], composé à différentes époques par de multiples transcripteurs.[8] Il précise qu'il est possible de dater certains contes grâce à leur mention du café et du tabac. Il leur attribue une origine persane. Les contes des *Mille et une nuits* portent cependant bien d'autres origines encore, puisque l'on distingue des contes d'origine indienne, des contes de Bagdad et d'Egypte. Il indique que les Egyptiens ont pris conscience de la valeur de ce recueil grâce aux travaux des orientalistes qui l'ont traduit et qui

---

[1] Autant de notations que l'on trouve dans les *Annales* de Ṭabarî (v. 839-923) ou chez Tha`âlibî (XI^e siècle). Voir HELLER, B., « `Udj », *EI*[1] , tome IV, pp. 1 043-1 044.

[2] GERARD, André-Marie, « Og », *Dictionnaire de la Bible*, Paris, Robert Laffont, 1989, p. 1 023.

[3] « El-gamal we-l-ghazala », p. 139. Comme le note Annemarie Schimmel, l'histoire de la gazelle qui parla est l'un des thèmes favoris des poètes populaires : Muḥammad ayant trouvé une gazelle prise dans un piège et impatiente d'aller nourrir ses petits, il la libéra et entra lui-même dans le piège pour cautionner sa libération. SCHIMMEL, A. « Muḥammad - Dans la piété populaire », *EI*², tome VII, pp. 377-379. Dans l'extrait cité par Aḥmad Amîn, seul un dromadaire est doué de parole.

[4] « Al-mawâlid », pp. 383-384.

[5] « Qirâ'at al-mawlid », p. 320. Sur ces récits également appelés *mawlid*-s voir FUCHS H., JONG, F. de, « Mawlid », *EI*², tome VI, p. 887.

[6] « Alf layla wa-layla », p. 56, « Riḍâ al-wâlidayna », p. 210, « Al-qaḍâ' wa-l-qadar », p. 327.

[7] Les plus anciennes mentions d'un recueil intitulé *Les Mille contes* remontent au Xe siècle. LITTMANN, E., « Alf layla wa-layla », *EI*², tome 1, pp. 369-375.

[8] Sur l'élaboration des *Mille et une nuits* voir par exemple LITTMANN, E., *op. cit.*, et ELISSEEFF, Nikita, *Thèmes et motifs des Mille et une nuits. Essai de classification*, Beyrouth, Institut français de Damas, 1949, 241 p.

s'en sont inspirés.[1] Il considère que la plupart des contes des *Mille et une nuits* sont fondés sur les ruses des femmes, la croyance à la fatalité, au destin et à la chance.[2] Une telle remarque apparaît réductrice au regard de la richesse des *Mille et une nuits* qui regroupent de multiples genres littéraires, parmi lesquels on peut distinguer des contes merveilleux, des épopées, des histoires d'amour, des contes « *d'humour et de ruses* », des anecdotes relatives à des personnages célèbres et des contes visant à l'édification.[3] Un conte intitulé « *Daqqa bi-daqqa wa-law zid-na la-zâda al-shuqqa* » (un prêté pour un rendu) illustre également, selon l'auteur, la croyance ancienne selon laquelle celui qui commet un crime ou une faute subira exactement le même sort : le meurtrier sera assassiné, celui qui commet l'adultère sera trompé par sa femme, celui qui courtise une femme verra sa femme courtisée.[4]

Aḥmad Amîn attribue la lecture des *Mille et une nuits* aux veillées du commun du peuple (*al-`âmma*), dans les cafés et les maisons. Elle constitue également un divertissement pour les enfants et les femmes dans les maisons.[5] Dans l'article « Al-qiṣaṣ » il indique que les *Mille et une nuits* sont lues dans les maisons tandis que les gestes et les romans le sont au café.[6] Il fait mention d'une interdiction portant, sous peine de malheur, sur la lecture de ce livre plusieurs nuits consécutives, à laquelle il donne une explication « rationnelle » : « *C'est parce que* [le commun du peuple] *perçoit que le fait de s'adonner assidûment* [à la lecture des *Mille et une nuits*] *engendre la paresse, qu'il lui attribue un caractère néfaste et dit que la lecture de ce livre en entier plusieurs nuits consécutives dans une maison ou un café cause inévitablement un événement fâcheux, notamment la destruction de la maison ou du café* ».[7] Des interdictions portent en effet sur les contes. Mais celles-ci s'expliquent plutôt par la magie que suscite la narration d'une histoire.

Ainsi que le note Charles Pellat, « *la tradition interdisait de conter dans la journée, peut-être parce que chacun avait ses occupations, mais surtout parce que raconter une histoire est un acte qui tient de la magie ; dans la mentalité populaire, toute infraction à cette interdiction était sanctionnée par un châtiment surnaturel dont la nature variait avec les régions ; ici, la femme qui conterait dans la journée mettrait au monde des enfants minuscules ou des monstres, là, sa progéniture serait tuée par des animaux sauvages, ailleurs encore, elle serait menacée d'avoir des enfants teigneux à moins que par extraordinaire on pût, comme à Fâs, compter onze poutres au plafond. Quoiqu'il existât quelques moyens d'échapper au châtiment, l'interdiction était respectée dans l'ensemble, car la conteuse avait le sentiment d'entreprendre un acte dangereux. C'est si vrai que tout conte devait commencer par une formule consacrée destinée à créer l'ambiance et à attirer l'attention, mais qui paraît avoir été essentiellement une formule propitiatoire. Le* kân mâ kân[8] *des conteurs et conteuses*

---

[1] Les *Mille et une nuits* furent publiées pour la première fois en Europe par Jean Antoine Galland (1646-1715). Une édition d'après des manuscrits trouvés en Egypte fut imprimée en Egypte en 1835.

[2] Dans l'article « Al-qaḍâ' wa-l-qadar » (la fatalité et le destin), p. 327, la fatalité est également présentée comme l'un des principaux piliers des *Mille et une nuits*.

[3] MIQUEL, André, Préface, *Les Mille et une nuits*, tome I, édition de BENCHEIKH, J. E. et MIQUEL, A., collection Folio, Paris, Gallimard, 1991, pp. 10-11. Par ailleurs, l'index des *Thèmes et motifs des Mille et une nuits* de N. Eliséeff, *op. cit.*, ne fait pas apparaître un grand nombre de contes sous le thème du destin (p. 111).

[4] « Riḍâ al-wâlidayna », p. 210.

[5] Dans son autobiographie, Aḥmad Amîn rapporte que lorsqu'il était enfant, son frère aîné lisait des contes des *Mille et une nuits* et qu'il tâchait de sauter les passages scabreux, dissimulant mal son embarras. AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, Le Caire, Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, 7e édition (1re édition 1950), s.d., p. 16.

[6] « Al-qiṣaṣ », p. 326.

[7] « Alf layla wa-layla », p. 56.

[8] L'expression « *kân mâ kân* » signifie « il était une fois ».

d'Orient n'est plus qu'un résidu sans signification apparente, alors qu'on retrouve ailleurs des formules plus explicites, qu'elles aient conservé leur caractère païen ou aient été islamisées ; en voici une (...) *: (il y avait et il y avait Allâh en tout lieu ; aucune terre et aucune place ne sont vides de Lui ; et il y avait du basilic et du lys dans le giron du Prophète - sur lui la prière et le salut ; et il y avait...). De même, lorsque l'histoire était terminée, une formule finale chassait les mauvaises influences, au besoin, comme en Kabylie, en les faisant passer dans le corps d'un animal. D'une façon générale, toutes ces formules tendent à se réduire, sans perdre pour autant leur caractère prophylactique ; en berbère par ex., la conteuse dit au moins : « Notre histoire est finie, mais le blé et l'orge ne sont point épuisés ». Et même dans une formule aussi réduite que celle-ci* (...) *« mûre, mûre, l'histoire est finie », entendue en Syrie, il reste quelque chose de magique.* »[1]

3 Abû Zayd al-Hilâlî :

Quatre articles évoquent la *Geste des Banû Hilâl* et le personnage d'Abû Zayd al-Hilâlî.[2] Aḥmad Amîn y consacre notamment un long article de trois pages, intitulé du nom d'Abû Zayd al-Hilâlî. Le genre de l'épopée ou de la « légende historique » semble poser à l'auteur des problèmes de délimitation entre le fondement historique de cette histoire, qui comme le note Aḥmad Amîn, n'avait pas échappé à Ibn Khaldûn (1332-1406), et les « *événements forgés* » et les « *récits sujets à caution* » qui s'y sont abondamment introduits.[3] Le point de départ de cet article est le contexte historique qui forme le cadre de la *Geste des Banû Hilâl*. L'auteur n'aborde pas la figure d'Abû Zayd al-Hilâlî comme un personnage légendaire mais souligne son étrangeté et son obscurité et indique que l'on ne trouve chez les historiens que de rares et imprécises indications à son sujet. Il explique que Abû Zayd al-Hilâlî vécut au Ve/XIe siècle et qu'il appartenait à la grande tribu bédouine des Hilâl, qui vivait dans le Najd. Un groupe des Hilâl émigra et s'installa en Basse-Egypte. Le calife fatimide al-`Azîz bi-llah (975-996) les chassa en Haute-Egypte. Puis le calife al-Mustanṣir (1036-1094) les envoya au Maghreb en 1050. Les combats et les événements survenus lors de l'installation des Banû Hilâl au Maghreb, et au cours desquels s'illustrèrent Abû Zayd al-Hilâlî et son rival Diyâb, constituent le cadre historique de la biographie (*sîra*) d'Abû Zayd al-Hilâlî.

Aḥmad Amîn indique que la *Geste des Banû Hilâl* se subdivise en trois parties ou cycles, dont il donne un bref résumé tout en notant que sa lecture complète demande plusieurs jours. La première partie relate l'histoire des Bânû Hilâl dans le pays de al-Sarw, et la naissance du héros de la *Geste*, Barakât, enfant à la peau noire, issu du mariage du prince Rizq des Bânû Hilâl et de Khaḍrâ', fille du gardien des Lieux saints. Barakât prit par la suite le surnom d'Abû Zayd. Le second cycle se rapporte à la migration des Bânû Hilâl dans le Najd et le troisième relate leur migration vers l'ouest, en Egypte puis au Maghreb et leurs combats contre le souverain zénète de Tunis. Abû Zayd meurt assassiné par son rival Diyâb.

La *Geste des Banû Hilâl* apparaît comme un divertissement masculin. Elle était relatée dans les cafés, par des conteurs professionnels (*quṣṣâṣ*). Dans l'article « Al-qiṣaṣ », Aḥmad Amîn explique que certains conteurs fréquentaient les cafés. Ils s'installaient sur un banc

---

[1] PELLAT, Ch., « Ḥikâya », *EI²*, tome III, pp. 383-384.
[2] « Abû - Abû Zayd al-Hilâlî », pp. 19-22, « Alf layla wa-layla », p. 56, « Al-ta`aṣṣub », 136, pp. 122-123, « Gâbir », p. 133, « Al-qiṣaṣ », p. 326.
[3] « Abû - Abû Zayd al-Hilâlî », p. 22.

surélevé, entourés par leurs auditeurs, qui les écoutaient en fumant des chibouks[1] et des *gûza*-s[2] et se réjouissaient de leurs histoires. Ils recevaient de l'argent du propriétaire du café et des auditeurs. Ces conteurs se dénommaient « poètes » (*shu`arâ'*) et ceux qui connaissaient la *Geste des Banû Hilâl* s'appelaient « *abû zêdeyya* ». Certains récitaient par cœur, d'autres lisaient un livre. L'auteur indique que le conteur de son quartier, le *shaykh* Aḥmad venait avec un livre qu'il lisait.[3] L'évocation des conteurs des cafés et de l'ambiance des veillées ramènent l'auteur aux souvenirs de son enfance :

« *Jusqu'à une période récente, il y avait dans chaque quartier un homme que l'on appelait du nom de* « shâ`er » (poète). *Dans notre quartier à al-Manshiyya, il était un homme dénommé « Aḥmad le poète ». Il sortait de chez lui après le dîner pour aller au café. Il s'asseyait sur une estrade, les auditeurs l'entouraient et il sortait l'histoire du mouchoir dans lequel il l'avait enveloppée, prenait une tasse de café et commençait à lire l'histoire d'Abû Zayd. Les gens écoutaient les épisodes avec attention. Ils étaient nombreux à fumer du* « tonbâk »[4] *dans une* gûza. *Le garçon du café allait et venait entre les auditeurs avec une* ta`mîra[5] *pour l'un, un café sans sucre pour l'autre, et un café sucré pour un troisième.* (...) *Le* shaykh *Aḥmad le poète prononçait cette histoire avec une bonne diction, il soulevait l'enthousiasme dans les passages exaltants et chantait les poèmes d'une voix mélodieuse.* »[6]

Aḥmad le poète apparaît également dans l'autobiographie de Aḥmad Amîn, dont nous citons le passage à titre de comparaison. En regard des deux articles qui font mention de ce conteur dans le *Dictionnaire*, la référence à la *Geste des Banû Hilâl* est étonnamment absente.

« *Parmi les personnages les plus étranges de notre quartier, il y avait Aḥmad le poète. C'était un homme de grande taille, noir et barbu, vêtu d'une djellaba blanche et coiffé d'un turban. Il portait toujours sous le bras un livre enroulé dans un mouchoir rouge. Il avait la voix rauque. Le métier dont il vivait était d'aller, après la prière du soir, dans un café proche du quartier, de se hisser sur une chaise haute, autour de laquelle les gens s'asseyaient en cercle, de dénouer son mouchoir, d'en sortir un livre - c'était l'histoire d'`Antara ou de « al-Zîr Sâlim » ou de al-Ẓâhir Baybars - et de le lire à haute voix. Il lisait avec enthousiasme les passages exaltants, avec langueur les passages de défaite et il chantait la poésie. S'il se trouvait deux héros dans l'histoire, une partie* [des auditeurs] *se passionnait pour l'un et une autre partie pour le second. L'un de ces deux groupes le payait en sous-main pour arrêter la séance sur un passage à la gloire de son héros.* »[7]

Aḥmad Amîn évoque aussi l'engouement du public des conteurs et explique comment il prenait parti pour les différents héros de la *Geste*.

---

[1] Le chibouk (*shubuk*) est une pipe à long tuyau. Voir aussi l'index Le tabac et les accessoires pour fumer.
[2] La *gûza* est une pipe à eau, consistant en deux cannes de roseau montées sur une noix de coco. Voir aussi l'index Le tabac et les accessoires pour fumer.
[3] « Al-qiṣaṣ », p. 326.
[4] Ou *tombâk*, sorte de tabac finement coupé, enveloppé dans une feuille pour être fumé avec une pipe à eau. Voir aussi l'index Le tabac et les accessoires pour fumer.
[5] *Ta`mîra* est le nom donné aux « *deux cannes de roseau montées sur une gûza faite d'une noix de coco ou de quelque chose de semblable. On place ensuite sur l'une des cannes une pièce en terre cuite ou de ce genre, remplie de braises, sur lequel on met du tombâk, du haschich ou du* ḥusn kêf », « El-ta`mîra », p. 123. Le *ḥusn kêf* est un mélange de tabac, de mélasse et de haschich fumé en cigarette ou à la *gûza*. Voir aussi l'index Le tabac et les accessoires pour fumer.
[6] « Abû - Abû Zayd al-Hilâlî », p. 21.
[7] AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, op. cit., pp. 29-30.

« *Les auditeurs avaient des penchants différents. Les uns prenaient le parti d'Abû Zayd, les autres celui de Diyâb. Des querelles, des échanges d'insultes et de coups pouvaient survenir entre les deux groupes. Quand venait la nuit au cours de laquelle Abû Zayd allait vaincre, ses partisans organisaient une fête dans le café, ils le décoraient et se réjouissaient de son triomphe. Et quand venait la nuit de la victoire de Diyâb, ses partisans faisaient de même. Le conteur continuait de lire et ils l'écoutaient jusqu'à la pointe de l'aube. Puis les partisans d'Abû Zayd rentraient chez eux, réjouis s'il était vainqueur, ou préoccupés s'il avait échoué. il en était de même pour les partisans de Diyâb.* »[1]

Dans l'article qu'il consacre à l'esprit partisan (*ta`aṣṣub*) qui divise certains Egyptiens, Aḥmad Amîn évoque celui qui opposait les partisans d'Abû Zayd à ceux de Zughba, un autre personnage de la *Geste des Banû Hilâl*. Il explique que des conteurs parcouraient le pays, les uns connaissant la biographie (*sîra*) d'Abû Zayd, les autres celle de Zughba. Chaque groupe comptabilisait les victoires de son héros et pouvait en venir au meurtre.[2]

Aḥmad Amîn souligne également l'attachement des Egyptiens pour ce récit, qui pourtant, constate-t-il, ne concerne ni leur peuple, ni leur pays.

« *Il nous apparaît clairement que les événements de cette histoire survinrent entre les Arabes nomades, et que sa terre se trouvait entre le pays des Arabes (de al-Sarw au Yémen jusqu'au Najd dans le Hedjaz) et celui du Maghreb, à Tunis et ses environs. Ces événements n'ont rien à voir avec l'Egypte sauf quand certains Hilâliens s'y établir quelques années avant de partir, pour la plupart, au Maghreb.*

Cette histoire avait pourtant une grande importance en Egypte. Le peuple égyptien l'admirait parce qu'elle était écrite en langue populaire (sha`biyya)*, en raison de ses épisodes bédouins et naïfs, parce qu'elle contenait un héroïsme imaginaire comparable à celui des djinns et des sentiments d'amour simples et délicats auxquels se sacrifiaient les individus et les tribus. Pour tout cela, cette histoire était aimée du peuple égyptien.* »[3]

Il note que ce récit circula durant de longs siècles en Egypte. Il s'en réfère au jugement d'Ibn Khaldûn, qui admirait son éloquence et la perfection de sa poésie et qui critiqua ceux qui ne voyaient d'éloquence que dans les règles de grammaire et de déclinaison : « *l'élite des gens de science s'abstiennent de la raconter et la dénigrent pour ses fautes de déclinaison et ils s'imaginent que la déclinaison est au fondement de l'éloquence mais il n'en est pas ainsi* ».[4]

---

[1] « Abû - Abû Zayd al-Hilâlî », p. 21.
[2] « Al-ta`aṣṣub », pp. 122-123.
[3] « Abû - Abû Zayd al-Hilâlî », p. 21.
[4] *Ibid.*, pp. 21-22. Cette citation paraît correspondre au passage suivant de la *Muqaddima* : « *Dans les pièces dont nous parlons, ces Arabes montrent une éloquence extraordinaire. Ils ont d'excellents poètes et des poètes mineurs. Pourtant, les savants contemporains, pour la plupart, et surtout les philologues, méprisent ce genre de poèmes, quand ils les entendent, et, quand on les récite en leur présence, refusent de les considérer comme de la poésie. Ils s'imaginent qu'elles offensent le bon goût, parce qu'elles sont, grammaticalement, incorrectes et dépourvues de déclinaisons.* (...) *Quant aux déclinaisons, elles n'ont rien à faire avec l'esthétique. L'éloquence résulte de l'accord entre les concepts et les circonstances* (...) », IBN KHALDÛN, *Discours sur l'Histoire universelle. Al-Muqaddima*, traduction nouvelle, préface et notes de Vincent Monteil, Paris, Sindbad, 2e éd., s.d., tome 3, p. 1 331.

Comparativement à la présentation particulièrement détaillée de la *Geste des Banû Hilâl*, Aḥmad Amîn ne fait que de simples mentions des titres des autres épopées ou romans célèbres. Le *Roman de Baybars*[1] et le *Roman de Sayf ibn dhî Yazil*, ne sont cités qu'une seule fois sans aucun développement.[2] Quant à `Antar, poète et héros de l'Arabie préislamique, dont le *Roman*, qui compte dix mille vers, couvre une période allant du VI^e^ siècle jusqu'aux Croisades, il apparaît au sujet d'anciens tombeaux de l'époque pharaonique creusés dans une falaise près d'Assiout et appelés « les écuries de `Antar » (*iṣṭabl `Antar*). Aḥmad Amîn remet en cause cette appellation « *imaginaire et légendaire* » (*wahm wa takhrîf*).[3]

4 Histoires populaires et histoires classiques :

La distinction proposée par Aḥmad Amîn entre les *ḥawâdît* comme « histoires populaires » (*qiṣaṣ sha`biyya*) et les *qiṣaṣ* comme « histoires classiques » (*qiṣaṣ klâsîkiyya*) est difficile à préciser. Elle ne paraît pas recouvrir une différence de niveau de langue, entre la langue dialectale et la langue arabe classique ou littéraire. En effet, l'auteur indique que la *Geste des Banû Hilâl*, qu'il range parmi les « histoires classiques » est écrite en « langue populaire ». On relève en outre un certain nombre de remarques au sujet de ses fautes de déclinaisons, de poèmes mal cadencés, texte à relever et arranger. Cette différence ne semble pas non plus correspondre à une distinction entre culture populaire et culture classique ou savante. *Les Mille et une nuits* par exemple ne relèvent pas de la culture littéraire savante qui les a toujours considérées avec le plus grand dédain, « *n'y voyant qu'un divertissement méprisable et incompatible avec les goûts que doit afficher un véritable Croyant ; autrement dit, ce chef d'œuvre de la littérature universelle, qui a été révélé aux Arabes eux-mêmes par des orientalistes, est resté étranger à la littérature arabe* ».[4] La *Geste des Banû Hilâl* ne paraît pas jouir d'une meilleure estime si l'on en juge par la citation d'Ibn Khaldûn auquel se réfère Aḥmad Amîn. La littérature « populaire » des gestes et des romans fut cependant enregistrée au cours des XIIIe et XIVe siècles, et reçut ainsi « *la sanction de l'écriture* ».[5] De même, la plupart des contes des *Mille et une nuits* ont été consignés dans une langue simple mais classique, la prose rimée et les vers de poésie lui donnant « *l'estampille de la vraie littérature* » et témoignent de la volonté de l'élever au rang d'œuvre littéraire.[6] On peut ainsi considérer le statut littéraire des *Mille et une nuits* comme intermédiaire et « *flottant* » entre la culture populaire et la culture savante.[7] La distinction entre *ḥawâdît* et *qiṣaṣ* pourrait reposer sur l'oral et l'écrit. Les histoires que racontent les vieilles femmes et les grands-mères le soir aux femmes et aux enfants appartiennent très vraisemblablement au domaine de la culture orale. Mais si Aḥmad Amîn relève que les conteurs d'épopées lisent dans un livre, il note aussi que certains d'entre eux récitent par cœur. Par ailleurs, dans ce type de littérature, l'écriture n'apparaît pas comme un moyen d'élaboration du texte ni comme son support, mais plutôt comme un moyen de « stockage » d'un récit que le conteur recrée au moment de la

[1] Le *Roman de Baybars* est composé autour du personnage du sultan mamelouk Baybars (1260-1277).
[2] « Alf layla wa-layla », p. 56, « Al-qiṣaṣ », p. 326.
[3] « Iṣṭabl `Antar », p. 48.
[4] PELLAT, C., *op. cit.*, p. 383.
[5] MIQUEL, André, *La Littérature arabe*, collection Que sais-je ? n° 355, Paris, PUF, 1993 (4e édition), p. 95.
[6] MIQUEL, André, Préface, *Les Mille et une nuits*, tome I, édition de BENCHEIKH, J. E. et MIQUEL, A., collection Folio, Paris, Gallimard, 1991, pp. 13-15.
[7] BREMONT, Cl., « Quelques-uns des mille et un problèmes des *Mille et une nuits* », in Association française des arabisants, *Langues et cultures populaires dans l'aire arabo-musulmane*, Actes des journées d'études arabes 1986, s.l., 1987, pp. 127-133.

narration.[1] Charles Pellat indique en outre que « *la phase de mise par écrit* [des contes], *à l'âge d'or de la culture arabe,* [a] *été suivie d'un retour au domaine exclusivement oral, même si, dans les couches populaires, continue de circuler une littérature de colportage qui sert en quelque sorte d'aide-mémoire* ».[2] La démarcation entre oral et écrit se brouille avec le développement de l'imprimerie en Egypte et l'édition à la fin du XIXe siècle de récits de tradition orale[3] et l'apparition d'une littérature de « colportage ». Aḥmad Amîn signale également un intéressant exemple d'inspiration « populaire » en mentionnant la pièce en vers que composa Aḥmad Shawqî (1868-1932) à partir de l'histoire du cuisinier et des aubergine.[4] La distinction entre *ḥawâdît* et *qiṣaṣ* pourrait également recouvrir dans l'esprit de l'auteur celle qui existe entre les histoires des hommes et celles des femmes, dont le répertoire se compose pour les uns des contes héroïques et des légendes historiques et pour les autres des contes merveilleux.[5] L'article « Ḥaddûta » définit précisément ce type d'histoires comme celles que content les vieilles femmes aux femmes et aux enfants. Les thèmes que l'auteur en dégage - djinns, ruse des femmes, jeux du destin, croyance à la chance - se distinguent de l'héroïsme qui caractérise la *Geste des Banû Hilâl*, laquelle est narrée aux hommes dans les cafés. On notera que les thèmes des *ḥawâdît* sont semblables à ceux des *Mille et une nuits*, dont les contes portent pour la plupart, selon l'auteur, sur les ruses des femmes, la croyance au destin et à la fortune.

5 Aspects ludiques et éducatifs des contes et des histoires :

Aḥmad Amîn relève la dimension ludique des histoires et des contes. Ils apparaissent comme l'agrément des veillées dans quatre articles.[6] Les histoires (*qiṣaṣ*) forment « *le meilleur divertissement des Egyptiens* »[7] et les contes (*ḥawâdît*) constituent avec les devinettes, l'un des aspects plaisants des veillées.[8] L'auteur note également que la *Geste d'Abû Zayd al-Hilâlî* remplaçait le cinéma et le théâtre.[9] La lecture des *Mille et une nuits* est « *profitable* » (*yufîd*) aux enfants et aux femmes car elle les divertit et développe l'imagination et le goût des histoires (*qiṣaṣ*). Sous cet aspect, les *Mille et une nuits* sont, pour l'auteur, comparables à la *Geste d'Abû Zayd al-Hilâlî* et au *Roman de Baybars*.[10]

L'auteur s'intéresse également au sens de ces récits. Certaines histoires paraissent avoir une fonction d'avertissement. Aḥmad Amîn donne l'exemple d'un récit raconté pour mettre en garde contre les conjectures, souvent contrariées par le destin.[11] Il signale de même l'existence de nombreuses histoires (*ḥikâyât*) montrant que celui qui ne se conforme pas aux

---

[1] GUILLAUME, J.-P., « Le Roman de Baibars et la littérature populaire arabe », in Association française des arabisants, *Langues et cultures populaires dans l'aire arabo-musulmane*, Actes des journées d'études arabes 1986, s.l., 1987, pp. 71-77.
[2] PELLAT, C., *op. cit.*, p. 383.
[3] Voir par exemple MAYEUR-JAOUEN, Catherine, *Al-Sayyid al-Badawî. Un grand saint de l'islam égyptien*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1994, pp. 79-80 et 87-89.
[4] « Al-bâdhinjân », p. 79, « Al-mudârâ », pp. 361-362. Le poète et auteur de théâtre Aḥmad Shawqî représente le courant néo-classique.
[5] Voir PELLAT, C., *op. cit.*, p. 383 et PERCO, D., *op. cit.*, pp. 203-204.
[6] « Abû - Abû Zayd al-Hilâlî », pp. 19-22, « Alf layla wa-layla », p. 56, « Ḥaddûta », pp. 155-161, « Fazzûra », p. 307.
[7] « Al-qiṣaṣ », p. 326.
[8] « Fazzûra », p. 307.
[9] « Abû - Abû Zayd al-Hilâlî », pp. 19-22.
[10] « Alf layla wa-layla », p. 56.
[11] « Al-muqâṭa`a », p. 376. Voir la traduction de ce récit dans La fatalité, le destin, la chance et la fortune.

gens connaît de grands malheurs.[1] Il évoque par ailleurs la « morale » (*maghzan*) de l'histoire du rat des villes et du rat des champs et celle des récits montrant que l'on ne va pas contre sa nature.[2] D'autres revêtent un aspect satirique. Il en est ainsi des histoires sur les Turcs et, sans doute, de celles qui concernent les belles-mères. Contes et récits sont révélateurs, pour Aḥmad Amîn, des croyances des Egyptiens, et notamment de la croyance à la fatalité et à la fortune. Ils témoignent enfin des attitudes ou des inclinations des Egyptiens : le recours à Dieu, la répugnance qu'inspire l'abondance de biens ou encore l'hypocrisie.

Aḥmad Amîn considère enfin l'aspect éducatif des contes et des histoires. L'auteur conclut ainsi l'article « Ḥaddûta » :

« [Ces contes] *forment un chapitre important de l'éducation des enfants. Les bons contes sont ceux qui donnent l'exemple du courage, de la loyauté ou de l'héroïsme, et qui ont donc des effets bénéfiques, et inversement.*

Le conte numéro 2 [l'histoire du marchand sur le toit] *donne ainsi le bon exemple de l'entraide. Mais, malheureusement, la plupart de nos contes* [concernent], *comme nous l'avons vu, les djinns, les ruses des femmes et les jeux du destin. Il serait souhaitable de collecter et consigner les contes populaires* (sha`biyya) *pour les étudier et mettre au jour leur influence.* »[3]

On peut mettre ce passage en parallèle avec la conclusion de l'article consacré à la *Geste des Banû Hilâl*, que Aḥmad Amîn voit comme un moyen, malheureusement disparu, de diffusion de la culture :

« (...) *Cette histoire a eu une influence louable dans les milieux populaires égyptiens, pendant les périodes sombres qu'ils ont traversées. Elle offrait à leurs nuits d'agréables veillées et elle était durant leurs journées l'objet de discussions piquantes. Elle leur insufflait une poésie charmante, un vif enthousiasme, le parti des héros. Elle formait un divertissement et un moyen original de culture pour ceux qui ne savaient pas bien lire.*

Je regrette profondément que cette coutume ait disparu ou qu'elle soit sur le point de l'être. Si elle avait été relevée et arrangée, si les conteurs avaient continué à lire dans les cafés l'histoire d'Abû Zayd al-Hilâlî et les autres récits de ce genre, elle aurait formé un support agréable et utile de diffusion de la culture. »[4]

Les conclusions de ces deux articles sont marquées par l'implication et l'intervention manifeste de l'auteur, avec l'irruption du pronom possessif « nos » contes (à nous les Egyptiens) dans l'article « Ḥaddûta », et l'emploi de la première personne du singulier au sujet de la *Geste des Banû Hilâl*. L'auteur rompt avec le ton impersonnel de ses descriptions pour énoncer explicitement sa propre opinion. Ces deux passages ont en commun de traiter de l'influence des contes et des histoires, des valeurs et des croyances qu'ils inculquent et donc de leur portée éducative et morale. L'auteur distingue ainsi dans l'article « Ḥaddûta » les « *bons contes* », qui donnent l'exemple du courage, de la loyauté, de l'héroïsme et de l'entraide, qualités que l'on retrouve également au sujet de la *Geste des Banû Hilâl*, pour déplorer que la plupart des contes portent en fait sur les djinns, le destin et les ruses des

[1] « Al-mudârâ », pp. 361-362.
[2] « Al-fâr », p. 303.
[3] « Ḥaddûta », p. 161.
[4] « Abû - Abû Zayd al-Hilâlî », p. 22.

femmes et forment ainsi par opposition de « mauvais » contes. Les exemples choisis dans l'article « Ḥaddûta », et que l'auteur juge représentatifs des thèmes des contes populaires, viennent bien sûr parfaitement à l'appui de sa démonstration. Sur les sept récits présentés, un seul est crédité d'un sens moral positif en donnant l'exemple de l'entraide.[1] Quatre évoquent la ruse des femmes, deux ont trait à la magie et un à la croyance à la chance. Le conte merveilleux mêle djinns, *ghûl*, magie, lieux enchantés et ruse des femmes. La croyance aux djinns, dont l'auteur s'attache à montrer en d'autres articles du *Dictionnaire* qu'elle relève de la superstition et dont il décrit les méfaits, apparaît ainsi alimentée par les contes.[2] Il en est de même pour la croyance au destin, à la fatalité et à la fortune, que les contes manifestent et nourrissent à la fois, et que l'auteur met en cause par ailleurs, comme superstition en expliquant notamment qu'elle décourage l'initiative, le travail et l'effort.[3] La croyance à la fatalité et au destin apparaît à l'opposé des valeurs de courage et d'héroïsme, dont les bons contes fournissent l'exemple. De par leur thème, les *ḥawâdît* et les *Mille et une nuits* s'opposent ainsi aux épopées.[4] Quant au thème de la ruse des femmes, il apparaît dans les exemples de contes cités d'une part comme le fait de vieilles femmes qui, par méchanceté ou cupidité, vont se jouer, pour parvenir à leurs fins, des croyances magiques de leur victime, il semble bien d'autre part revêtir un caractère subversif, qu'il s'agisse d'histoire d'adultère ou de tourner en dérision l'autorité masculine. Etonnamment, alors qu'il reproche aux contes de traiter de la ruse des femmes, il affirme par ailleurs que la femme égyptienne est « *célèbre pour sa ruse immense, qui surpasse celle des hommes* ».[5] Aḥmad Amîn évoque également au sujet de l'adultère, d' « *incroyables histoires* » (*qiṣaṣ*) et les ruses « *étonnantes* » des femmes[6] et indique que les vieilles femmes sont notamment réputées pour leur rouerie[7]

Aḥmad Amîn définit les contes populaires comme un objet d'étude. Il faut souligner l'importance de cette perspective : la collecte et l'étude de la littérature populaire tinrent en effet une place centrale dans le mouvement des études folkloriques tel qu'il se constitua en Europe. L'appel à la collecte des contes populaires est cependant motivée par l'étude et la mise au jour de leur influence, en rapport avec l'éducation des enfants. Il traduit bien plus une volonté d'encadrement voire de censure qu'un intérêt littéraire ou culturel. Les premiers travaux menés par des Egyptiens sur les contes et les épopées sont contemporains de la période de rédaction du *Dictionnaire*.

---

[1] L'histoire du « marchand sur le toit » contient cependant des obscurités qui laissent supposer qu'il a une signification qui dépasse son sens apparent. L'auteur lui-même l'accompagne d'une interprétation soufie, ce qui montre bien qu'il est susceptible d'une lecture symbolique.

[2] Voir Djinns, démons, *`afârît*-s et autres créatures surnaturelles.

[3] Voir la fatalité, le destin, la chance et la fortune.

[4] J.-P. Guillaume, *op. cit.*, pp. 71-77, explique que dans les *Mille et nuits* le problème de l'honneur ne se pose pas car leur univers n'est pas conçu à cette fin. Le thème de l'engagement éthique revient à un autre genre littéraire, celui des romans et des épopées, dont les héros incarnent le code de l'honneur, assument leur destin et remplissent une mission qui dépasse leur destinée individuelle. Voir dans les *Mille et nuits* une manifestation du fatalisme revient, selon lui, à confondre les lois spécifiques d'un genre littéraire avec une vision du monde.

[5] « Al-mar'a », p. 364. L'expression « la ruse des femmes surpasse celle des hommes » (« *Kayd el-nesâ ghalad kayd el-regâl* ») est passée en proverbe, voir TADIE, Arlette, *Le Sel de la conversation. 3 000 proverbes d'Egypte*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002,., proverbe n° 12.4, p. 363.

[6] « El-zinâ », p. 222.

[7] « Al-`ajâ'iz », p. 284.

6 La collecte des contes en Egypte :

Concernant les collectes de contes entreprises en Egypte, on relève entre 1883 et 1915 les travaux de Yacoub Artin-Pacha, haut fonctionnaire de l'Instruction publique, et président de l'Institut égyptien. Il publia dans le *Bulletin de l'Institut d'Egypte* des « contes populaires inédits »[1], puis un recueil intitulé *Contes populaires inédits de la vallée du Nil traduits de l'arabe parlé par S. E. Yacoub Artin Pacha*, publié en français, à Paris en 1895.[2] Il est également l'auteur d'une collection de contes du Soudan[3] et d'articles sur des dictons et des souvenirs.[4] Le compte rendu des *Contes populaires* que l'on trouve dans le *Bulletin* de la Société de Géographie indique que Yacoub Artin-Pacha se situait dans la perspective des études folkloriques telles qu'elles étaient menées en Europe autour de l'origine des contes :

« *Dans ce dernier travail, l'éminent président de l'Institut égyptien ne s'est pas borné à recueillir une suite de récits populaires, à nous donner une simple collection de documents pour le* folklore *égyptien ; il a voulu aussi en pénétrer le caractère ethnique et en trouver l'origine ; c'est ainsi qu'il distingue dans les récits courants parmi le peuple d'Egypte l'élément aryen du nord, l'élément arabe et l'élément soudanais. Chacun de ces éléments a eu son influence spéciale sur l'imagination populaire, au point de vue du sujet, des personnages, des figures poétiques et du dialogue.* »[5]

Les égyptologues procédèrent également à la collecte et à la publication de contes, légendes et chants égyptiens contemporains, dans lesquels il recherchèrent des survivances de l'Egypte ancienne. Outre un recueil sur *Les contes populaires de l'Egypte ancienne*, édité dans la collection Les littératures populaires, que dirigeait le folkloriste français Paul Sébillot, l'égyptologue Gaston Maspéro (1846-1916) publia le texte arabe, la transcription phonétique et la traduction française de « Chansons populaires recueillies dans la Haute-Egypte de 1900 à 1914 pendant les inspections du Service des Antiquités ».[6] Dans le premier tome des

---

[1] ARTIN PACHA, Yacoub, « Les trois femmes et le Kadi, conte populaire, inédit recueilli au Caire » (séance du 26 janvier 1883), *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, 2e série, n° 4, 1884, pp. 16-42 ; « Malices des femmes, conte populaire, inédit recueilli au Caire », traduction de l'arabe (séance du 14 décembre 1883), *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, 2e série, n° 4, 1884, pp. 215-228 ; « Contes populaires, inédits du Caire » (séance du 7 novembre 1884), *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, 2e série, n° 5, 1885, pp. 72-101 ; « Traduction libre de deux contes populaires, inédits du Caire » (séance du 20 octobre 1885), *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, 2e série, n° 6, 1886, pp. 302-315.

[2] Ce recueil fut réédité en 1968 : ARTIN PACHA, Yacoub, *Contes populaires inédits de la vallée du Nil traduits de l'arabe parlé par S. E. Yacoub Artin Pacha*, Collection les littératures populaires de toutes les nations, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1968, 287 p.

[3] ARTIN PACHA, Yacoub, *Contes populaires du Soudan égyptien recueillis en 1908 sur le Nil Blanc et le Nil bleu*, Collection de contes et chansons populaires, Leroux, Paris, 1909, 55 p.

[4] ARTIN PACHA, Yacoub Pacha, « Devises qui accompagnent les noms des mois coptes dans le langage populaire arabe en Egypte », *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, 1891, pp. 250-267 ; « Note sur un dicton concernant les fours à poulets » (séance du 4 décembre 1891), *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, 3e série, n° 2, 1891, pp. 267-270 ; « Premier souvenir : Hagg Ahmed le maçon (1867) », souvenir recueilli par S. E. Artin Pacha, (séance du 9 novembre 1914), *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, 5e série, tome VIII, fasc. 2, 1915, pp. 247-259 ; « Deuxième souvenir : Bakhschische et Barthyle (1850) », souvenir recueilli par S. E. Artin Pacha, (séance du 7 décembre 1914), *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, 5e série, tome VIII, fasc. 2, 1915, pp. 260-267 ; « Troisième souvenir : le marchand de café du Caire (1850) », *Mémoire de l'Institut d'Egypte*, tome VIII, 1915, pp. 1-19.

[5] Compte rendu des séances (séance du 29 janvier 1896), *Bulletin de la Société khédiviale de Géographie*, IVe série, supplément, septembre 1897, p. 902.

[6] MASPERO, Gaston, *Les contes populaires de l'Egypte ancienne*, collection Les littératures populaires, Paris, Maisonneuve, 1882, 222 p. ; « Chansons populaires recueillies dans la Haute-Egypte de 1900 à 1914 pendant les inspections du Service des Antiquités », *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*, XIV, 1914, pp. 97-290.

Mémoires de la Mission archéologique française, Victor Loret s'intéressa aux contes et à la musique populaire, dont il édita le texte arabe, la traduction ainsi que des transcriptions pour piano.[1] H. M. Dulac y publiait également « Quatre contes en dialecte cairote ». Il édita aussi en 1885 des « Contes arabes en dialecte de la Haute-Egypte » dans le *Journal Asiatique*.[2] L'archéologue Urbain Bouriant publiait de même un recueil de chansons populaires du Caire « *d'après les manuscrits d'un chanteur des rues* ».[3] On peut également citer l'ouvrage de Georges Legrain, directeur des travaux du Service des Antiquités à Karnak, *Louqsor sans les Pharaons. Légendes et chansons populaires de la Haute-Egypte*, datant de 1914.[4] Parallèlement, dans le cadre de leur étude du dialecte égyptien, des orientalistes publièrent des recueils de contes ou de chants. On peut citer Wilhelm Spitta (Guillaume Spitta-bey), qui publia une grammaire du dialecte égyptien ainsi qu'un recueil de contes[5] et les travaux d'Enno Littmann (1875-1958). Curieusement, en dépit de l'affirmation de la vocation ethnographique de la Société de Géographie[6], aucun article des son *Bulletin*, de 1875, date de la fondation de la Société au début des années 1950, ne porte sur la littérature populaire égyptienne. Cette Société s'était pourtant fait l'écho des développements de la discipline du folklore en Europe. Les premiers travaux universitaires datent des années 1940 avec une étude des *Mille et une nuits* par Suhayr al-Qalamâwî (1941) et les travaux de `Abd al-Ḥamîd Yunîs sur le *Roman de Baybars* (1946) puis la *Geste des Banû Hilâl* (1950). Des collectes ont été entreprises par le Centre d'étude des arts populaires qui dispose d'un fonds important d'archives sonores. Signalons enfin la recension de la *Geste des Banû Hilâl* par `Abd al-Raḥmân al-Abnûbî.

La collecte de la littérature populaire et notamment des contes et des épopées tient une place importante dans la naissance et le développement de la discipline du folklore. Dans les pays d'Europe du Nord, d'Europe centrale et dans les Balkans, la littérature populaire se trouva valorisée en tant que littérature nationale et la collecte des contes, de la poésie et des chants visait à restaurer ou édifier une tradition littéraire nationale. On voyait dans les contes les fragments d'une ancienne mythologie et la source de la culture originale de chaque nation.

Dans le *Dictionnaire*, les contes et les histoires ne se trouvent pas valorisés en tant que création ou expression littéraire et populaire, ni comme source d'inspiration. Ils ne sont pas non plus porteurs de l'identité égyptienne et de son histoire. La *Geste des Banû Hilâl* et les *Mille et une nuits* apparaissent notamment comme des apports étrangers. Aḥmad Amîn ne semble pas s'intéresser aux contes pour eux-mêmes mais parce qu'ils forment un

---

[1] LORET, Victor, « Quelques documents relatifs à la littérature et à la musique populaires de la Haute-Egypte », *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française*, tome I, 1889 et *Mélodies et danses populaires de la Haute-Egypte, recueillies et arrangées pour piano*, Paris, 1885. Il publia également des légendes égyptiennes contemporaines dans le *Bulletin de l'Institut d'Egypte* : « Légendes égyptiennes », *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, II, n° 4, 1883, pp. 100-105.

[2] DULAC, H.M., « Contes arabes en dialecte de la Haute-Egypte », *Journal Asiatique*, VIIIe série, 5, 1885, pp. 5-38.

[3] BOURIANT, Urbain, *Chansons populaires arabes en dialecte du Caire d'après les manuscrits d'un chanteur des rues*, Paris, Librairie de la Société Asiatique de l'Ecole des langues orientales vivantes, 1893.

[4] LEGRAIN, Georges, *Louqsor sans les Pharaons. Légendes et chansons populaires de la Haute-Egypte*, Vromant et Cie, Bruxelles, Paris, 1914, 224 p.

[5] SPITTA-BEY, W., *Grammatik des arabischen Vulgärdialectes von Aegypten*, Leipzig, 1880 et Contes arabes modernes, Leyde, E. J. Brill, 1883.

[6] BONOLA, Frédéric, « Le Musée de Géographie et d'Ethnographie de la Société », *Bulletin de la Société khédiviale de Géographie*, V^e^ série, n° 5, 1899, pp. 299-324 ; Anonyme, « La Société sultanieh de Géographie et son programme de travail. Notice », *Bulletin de la Société Sultanieh de Géographie*, tome IX, fascicules 3 et 4, avril 1920, pp. 1-16.

divertissement et un moyen d'éducation populaire. Il estime ainsi que la *Geste des Banû Hilâl*, une fois relevée et arrangée, aurait pu constituer un moyen de diffusion de la culture. De même, son appel à la collecte des contes pour enfants est liée à l'étude de leur influence, ceux-ci transmettant des croyances et des valeurs bonnes ou mauvaises.

Chapitre II

Mémoire et séquelles de l'oppression

Plus de quatre-vingt articles contiennent des références historiques relatives aux conquérants et aux dirigeants étrangers qui se succédèrent en Egypte depuis l'Antiquité.[1] Au-delà de l'idée de l'assimilation des conquérants, parfois évoquée par Aḥmad Amîn et visant à affirmer la permanence de la « personnalité égyptienne », le souvenir de l'oppression longtemps subie par les Egyptiens et la mise en évidence de ses séquelles apparaissent de manière assez récurrente dans le *Dictionnaire*.

1 L'assimilation des conquérants étrangers et « l'égyptianité » :

L'assimilation des conquérants étrangers par la « *personnalité égyptienne* » (*al-shakhṣiyya al-miṣriyya*) forme le point de départ de l'article sur « l'égyptianité » (« Al-miṣriyya ») : « *La personnalité égyptienne a des caractéristiques évidentes du fait qu'elle a davantage assimilé* (haḍamat) *les nombreuses nations qui se sont succédé en Egypte - Grecs, Romains, Perses, Arabes, Mamelouks, Circassiens, Turcs, Français, Anglais, Italiens - qu'ils ne l'ont eux-mêmes assimilée.*[2]

Bien sûr, [les Egyptiens] *leur empruntèrent quelques coutumes, mots et usages mais l'influence de* [l'égyptianité sur les conquérants] *fut bien plus grande. Les Anglais furent peut-être les moins influencés car ils refusèrent de s'assimiler aux Egyptiens, ne voulant pas s'abaisser à les fréquenter et ni se marier avec eux, sauf en de rares exceptions.* »[3]

En évoquant l'assimilation des conquérants étrangers, Aḥmad Amîn se réfère à la « loi de l'assimilation » telle que la formulèrent les intellectuels nationalistes dans les années 1920. Ceux-ci cherchèrent à construire une image nationale, positive et authentique de l'Egypte, formant une synthèse entre les conditions géographiques de la vallée du Nil et le peuple qui l'occupe depuis des milliers d'années et permettant de redécouvrir l'essence éternelle de l'Egypte. Selon Israel Gershoni et James Jankowski, cette vision « égyptianiste » de l'Egypte s'articulait autour de quatre images.[4] Une image territoriale confèrait tout d'abord au milieu de la vallée de Nil une influence déterminante sur la formation du caractère national égyptien. Une image historique faisait valoir une histoire collective distincte de l'histoire arabo-musulmane, au travers notamment de l'assimilation des conquérants étrangers et de

---

[1] Voir l'index Les conquérants.

[2] Aḥmad Amîn fait notamment référence à la domination perse sur l'Egypte (524 av. J.-C.-333 av. J.-C), à la période grecque de l'Egypte antique (333 av. J.-C.-30 av. J.-C.), à la période romaine (30 av. J.-C.-395 ap. J.-C.), à la conquête arabe en 640, à la période mamelouke (1250-1517), à la période ottomane (1517-1914), à l'expédition française d'Egypte (1798-1801), à l'occupation anglaise à partir de 1882, puis à l'établissement du protectorat britannique en 1914.

[3] « Al-miṣriyya », pp. 370-371. Selon I. Gershoni et J. Jankowski, l'idée d'une personnalité égyptienne (*al-shakhṣiyya al-miṣriyya*) apparaît dans les années 1920 et s'appuie sur les travaux du sociologue français Gustave Le Bon (1841-1931), précurseur de la psychosociologie. Les peuples, les nations et les civilisations possédaient selon lui une « âme collective » et une personnalité distinctive. Plusieurs de ses ouvrages avaient été notamment traduits en arabe dans la première décennie du XXe siècle. GERSHONI, Israel et JANKOWSKI, James P., *Egypt, Islam and the Arabs : The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930*, New York Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 133.

[4] GERSHONI, Israel et JANKOWSKI, James P., *op. cit.*, pp. 130-227.

l'émergence de dynasties indépendantes. Une image pharaonique, fondée sur la continuité biologique entre le peuple égyptien ancien et moderne, valorisait l'héritage national authentique que forme la période antique et incitait à rechercher des similarités dans la langue et les traditions. Une image culturelle, enfin, distincte et indépendante de l'héritage arabo-musulman, cherchait à promouvoir une littérature nationale, dépeignant de manière réaliste la vie et les aspirations du peuple égyptien.

L'existence d'un lien déterminant entre le caractère national, la personnalité culturelle d'un peuple et les conditions géographiques et climatiques de son environnement occupa une place centrale dans les réflexions des intellectuels nationalistes, dont Muḥammad Ḥusayn Haykal (1888-1956), homme de lettres et politicien, fut l'un des principaux représentants. Le déterminisme environnemental définissait l'Egypte et son peuple comme une entité unique et unifiée. La vallée du Nil apparaissait comme un milieu distinct et homogène, aux limites nettement marquées par les mers et les déserts, et soumis à un climat particulier. L'homogénéité et la stabilité de ce milieu permettait d'établir un lien entre un environnement immuable et la continuité d'une tradition nationale inchangée. La géographie et le climat particuliers de la vallée du Nil avaient ainsi façonné la mentalité ou la personnalité égyptienne. La référence à l'influence du milieu se retrouve dans le manuel d'éducation civique (*Kitâb al-tarbiya al-waṭaniyya*) que publièrent Aḥmad Amîn et `Abd al-`Azîz al-Bishrî en 1925. La nation (*umma*) y est définie comme « *un groupe de personnes, pour la plupart issues d'une unique origine, unies par une communauté de traditions, de caractères, d'intérêts et d'aspirations* ». Ce livre souligne le fait que tous les facteurs qui forment une nation sont le produit d'une résidence prolongée dans un même et unique environnement. Il apparaît ainsi comme le premier élément qui forge une nation.[1]

Le courant « égyptianiste » voulait promouvoir une histoire nationale ou territoriale, distincte par son unité, sa continuité et sa spécificité de l'histoire arabo-musulmane. L'histoire égyptienne se fondait notamment sur la permanence du lien entre la vallée du Nil et le peuple égyptien, qui permettait de définir l'unité historique de la nation égyptienne. Le déterminisme géographique de la vallée du Nil influait également sur le temps pour induire, à l'image de la crue du Nil, une vision cyclique de l'histoire, marquée par des renaissances nationales périodiques. Il se trouvait aussi au centre de la « loi de l'assimilation ». Les peuples qui entrèrent en contact avec l'Egypte, loin d'avoir façonné ou altéré la personnalité égyptienne, avaient au contraire subi son influence et celle du milieu pour s'y assimiler. Ainsi, pour Muḥammad Ḥusayn Haykal, les conquérants devaient inévitablement s'acclimater à ce pays, se mêler aux Egyptiens et devenir Egyptiens eux-mêmes : « *Ceux qui ont envahi l'Egypte et qui s'y sont établis depuis d'innombrables générations ont perdu leurs anciennes caractéristiques raciales et ont succombé à l'influence de l'environnement naturel, devenant* [Egyptiens] *comme si leurs pères et leurs aïeux avaient vécu en Egypte depuis le temps des pharaons.* »[2]

L'assimilation des conquérants étrangers apparaissait comme un processus central dans l'histoire égyptienne : « *L'histoire de l'Egypte depuis les Pharaons jusqu'à la période contemporaine est l'histoire de la fusion [ta'rikh al-indimaj] entre tous ceux qui cherchèrent*

---

[1] AMÎN, Aḥmad et BISHRÎ, `Abd al-`Azîz al-, *Kitâb al-tarbiya al-waṭaniyya*, 1934 (6e éd.), p. 1, cité par GERSHONI, I. et JANKOWSKI, J. P., *op. cit.*, p. 137.

[2] HAYKAL, M. H., « Miṣr al-ḥadîtha wa-Miṣr al-qadîma » (L'Egypte moderne et l'Egypte ancienne), *Al-Siyâsa al-usbu`iyya*, 27 novembre 1926, p. 10, cité par GERSHONI, I. et JANKOWSKI, J. P., *op. cit.*, p. 133.

à envahir l'Egypte et les habitants de ce pays (...). Ils furent assimilés en raison de l'atmosphère [jaww] de cette vallée (...). »[1]

Cette nouvelle vision de l'histoire rejetait l'ancienne périodisation selon des époques auxquelles étaient donnés les noms des nations étrangères qui avaient gouverné l'Egypte. Se trouvait également remise en cause la conception selon laquelle le peuple égyptien était soumis, depuis la fin des pharaons, au contrôle de dirigeants étrangers. L'assimilation des conquérants et le fait qu'ils aient fondé des dynasties autonomes devaient montrer au contraire que l'indépendance de l'Egypte s'était maintenue tout au long de son histoire. On distinguait ainsi les conquérants qui, assimilés au pays, servirent la prospérité, le rayonnement et l'autonomie de l'Egypte, parmi lesquels figuraient les Ptolémée (322-30 av. J.-C.), les conquérants arabes, Ibn Ṭûlûn (868-884), les Ikhchidides (935-969), les Fatimides (969-1171), les Ayyoubides (1174-1250) et les Mamelouks. D'autres refusèrent de s'assimiler, demeurèrent étrangers au pays et la période de leur domination fut marquée par les révoltes et l'oppression, ainsi des Romains, des Byzantins (395-640) et des Ottomans.

Outre la référence de l'article « Al-miṣriyya », Aḥmad Amîn fait mention de l'assimilation des conquérants au sujet des mots étrangers passés dans le dialecte (« Al-kalimât al-dakhîla »). Il donne divers exemples de ces « restes » ou « vestiges » (*baqâyâ*) des Grecs, des Arabes, des Circassiens et des Turcs, mentionnant aussi l'emploi de termes d'origines italienne, française et anglaise. Ces emprunts illustrent la capacité d'assimilation des Egyptiens, qui ont assimilé ces mots « *comme ils ont assimilé les conquérants* ».[2] Elle apparaît enfin à propos de l'appropriation des marionnettes du théâtre d'ombres qui, introduites par les Turcs, subirent « *l'influence du milieu égyptien* (bî'a) ».[3]

On ne retrouve cependant pas toujours dans le *Dictionnaire* l'idée d'une assimilation des conquérants telle que l'expose Aḥmad Amîn dans les articles sur « l'égyptianité », les mots étrangers et les marionnettes. L'adoption des mœurs égyptiennes apparaît aussi comme le moyen d'exercer une influence d'autant plus marquante. L'auteur note ainsi au sujet des Grecs : « *Il est possible que l'occupation* [des Grecs] *ait eu une plus forte influence que l'occupation anglaise. Ils avaient une solide connaissances des coutumes et des traditions des gens, paysans et autres. C'est pourquoi leur emprise fut plus profonde et leurs méthodes plus fines. Ils en furent capables car ils eurent tôt fait d'adopter les mœurs et les coutumes des habitants du pays et de parler leur langue ...* »[4] Les conquérants successifs de l'Egypte ont également marqué la formation des classes sociales.

« *Les classes* [sociales] *apparaissent au sein des nations en fonction de l'histoire. En raisons d'événements propres à l'histoire de l'Egypte, les classes s'y formèrent de manière particulière.*

En effet, les conquérants furent nombreux : les Grecs, les Romains, les Arabes, les Turcs, les Français, les Anglais, etc., se succédèrent. Il en découla que les conquérants formaient toujours la classe aristocratique (al-ṭabaqa al-aristuqrâṭiyya). »[5]

---

[1] HAYKAL, M. H., « Ta'rîkh al-ḥaraka al-qawmiyya » (Histoire du mouvement national), *Al-Siyâsa al-usbu`iyya*, 12 janvier 1929, p. 3, cité par GERSHONI, I. et JANKOWSKI, J. P., *op. cit.*, p. 148.
[2] « Al-kalimât al-dakhîla », pp. 338-339.
[3] « Qarâgûz », p. 321. Voir aussi Le théâtre.
[4] « El-Arwâm », p. 30.
[5] « Niẓâm al-ṭabaqât », p.398.

Les références concernant les Mamelouks et les Ottomans font notamment valoir leur profonde influence sur les Egyptiens. Les termes employés par l'auteur au sujet des Mamelouks relèvent du registre de l'héritage (*waritha*, *awrath*), de l'imitation (*qallada*), de l'influence (*athar*, *aththara*), de l'adoption, de l'introduction ou encore de la réception de coutumes (*i`tiyâd*, *dakhala*, *laqiya*), ce qui se trouve fort éloigné de l'idée de l'assimilation des conquérants ou des dirigeants étrangers.[1] L'influence ou l'héritage des Mamelouk apparaît à plusieurs niveaux, dans les caractères physiques, dans certains aspects de la vie quotidienne, comme l'alimentation ou les jeux et sur un plan plus artistique et littéraire, dans la musique et les proverbes. Ils auraient également marqué les habitudes de propreté, l'exercice du pouvoir, les distinctions sociales et les pratiques religieuses. Et, de même, en ce qui concerne les Ottomans, Aḥmad Amîn justifie son intérêt pour le sultan Sélim, le conquérant de l'Egypte en 1517, par le fait que ce souverain et ses successeurs « *marquèrent profondément l'Egypte, si bien que nous voyons souvent la trace de leur influence dans les mœurs des Egyptiens* ».[2]

2 Figures mameloukes :

Les Mamelouks, qui régnèrent sur l'Egypte de 1250 à 1517, étaient des militaires d'origine servile et le terme de « *mamlûk* » qui les désigne signifie celui « qui appartient » à son maître. L'utilisation d'esclaves affranchis dans l'organisation militaire et administrative de l'Etat avait commencé à se mettre en place à la fin des Ayyoubides.[3] La première « dynastie » mamelouke (1250-1382) est appelée du nom de dynastie bahrite ou turque, en raison du lieu de casernement près du Nil (*baḥr*) de contingents de Mamelouks d'origine turque recrutés par le dernier souverain ayyoubide, Ṣâliḥ (1240-1249). La seconde « dynastie » (1382-1517) est dite burgite ou circassienne, en référence au nom d'un régiment de Mamelouks d'origine circassienne, logé dans les tours (*burj*) de la Citadelle du Caire. Les esclaves étaient principalement capturés dans les régions du Caucase, au sein des populations circassiennes, mongoles ou turques, ces dernières étant très réputées pour leurs valeurs guerrières. Les esclaves achetés par les sultans et les émirs recevaient une formation militaire et une éducation arabo-musulmane classique. Au terme de leur apprentissage, et parvenus à l'âge adulte, ils étaient affranchis. Ils constituaient les contingents de l'armée et occupaient les principales fonctions militaires et administratives de l'Etat. L'élévation à travers une hiérarchie rigoureuse menait jusqu'au rang de sultan. Le système ainsi mis en place par les Mamelouks reposait sur l'obligation de l'origine servile et en principe, car ce fut loin d'être toujours le cas, l'exclusion de l'hérédité.[4] Le rang des émirs correspondait à l'importance des troupes qu'ils encadraient et dont ils assuraient l'entretien grâce à des dotations foncières.

La conquête de l'Egypte par les Ottomans en 1517 ne mit pas fin à la puissance et à l'implantation des Mamelouks. On assiste au contraire à la mise en place d'une « *double hiérarchie « de gouvernement » et « de pouvoir* », d'un « *double système de contrôle du pays : si la gestion centrale de l'Etat restait entre les mains de la hiérarchie administrative ottomane, l'administration des provinces et une large part de l'exploitation fiscale du pays*

[1] « Al-al`âb », pp. 54-55, « Al-Sharkas », p. 248, « Al-Mamâlîk », pp. 380-381.
[2] « Al-sulṭân Salîm », p. 234.
[3] La dynastie des Ayyoubides, fondée par Saladin (Ṣalâḥ el-dîn ibn Ayyûb - 1174-1193), régna sur l'Egypte de 1174 à 1250.
[4] L'hérédité se maintint par exemple de 1290 à 1382, période au cours de laquelle se succédèrent les descendants du sultan Qalâwûn (1279-1290).

étaient laissées au pouvoir des émirs commandant les grandes maisons mameloukes ».[1] Les titulaires des plus hautes charges de l'Etat, gouverneurs (*wâlî*), juge des armées, agha des janissaires[2], chancelier,étaient ainsi désignés par le sultan, tandis que les émirs mamelouks se partageaient, selon un système de cooptation, le reste des hautes fonctions civiles et militaires, et notamment les vingt-quatre *sandjaq-beys*[3]. « *L'histoire de la province égyptienne du XVIe au XVIIIe siècle est celle d'un conflit pour la mainmise sur le pouvoir et sur les profits qu'il permettait.* »[4] A partir du XVIIe siècle, les émirs mamelouks prirent l'ascendant du pouvoir, ils parvenaient à déposer des gouverneurs et, pour les plus puissants d'entre eux, à imposer leur souveraineté sur l'Egypte. Des expéditions furent ainsi envoyées d'Istanbul, par exemple en 1609 et en 1786, pour rétablir l'autorité du sultan. Au XVIIIe siècle, la réalité du pouvoir appartenait à des maisons constituées de Mamelouks et de militaires. La montée en puissance des Mamelouks à l'époque ottomane est d'ailleurs soulignée par Aḥmad Amîn qui évoque la longue durée de la domination mamelouke sur l'Egypte, qui se poursuit pendant cette période, par leur participation à l'administration du pays, leur enrôlement dans les milices militaires[5] et la réduction de l'autorité du sultan à un pouvoir essentiellement nominal.[6]

Sous les Mamelouks et les Ottomans, l'exercice du pouvoir et l'administration de l'Egypte revint donc à une caste dirigeante d'origine étrangère. Les notations du *Dictionnaire* les concernant se rapportent, en principe, à une longue période qui s'étend de l'avènement du premier sultan mamelouk en 1250 à l'accession au pouvoir de Muḥammad `Alî en 1805, qui brisa la puissance politique des principaux chefs mamelouks en organisant leur massacre à la Citadelle du Caire en 1811.[7] On trouve cependant peu de renseignements sur l'époque mamelouke (1250-1517) en tant que telle. Le *Dictionnaire* fait seulement mention des noms de certains sultans tels Baybars (1223-1277)[8], Barqûq (1382-1399)[9], dont le règne marqua l'avènement des Mamelouks circassiens, Farag (1399-1412)[10], son fils et successeur, et Qânsûh al-Ghûrî (1501-1516)[11], auxquels on peut éventuellement ajouter les références aux

---

[1] ALLEAUME, Ghislaine, « La Naissance du fonctionnaire », *Peuples méditerranéens*, « Egypte - Recompositions », n° 41-42, 1987-1988, p. 67.

[2] Les janissaires formaient le principal corps de troupe de l'Empire ottoman. Créé dans la seconde moitié du XIVe siècle, il fut tout d'abord constitué par des prisonniers de guerre. Le recrutement s'effectua par la suite selon le système de la *devchirmé* avec des enfants issus de familles chrétiennes des Balkans, qui recevaient une formation militaire et qui étaient convertis à l'islam. A la fin du XVIe siècle, des musulmans d'origine purent s'y enrôler. Le corps des janissaires fut supprimé en 1826. Après la conquête de l'Egypte par les Ottomans, un contingent de janissaires demeura sur place. Ils étaient dirigés par un *agha*, nommé par Istanbul mais ils se trouvaient effectivement commandés par un lieutenant (*katkhuda*).

[3] Auxquels correspondaient les fonctions d'émir du pèlerinage, de vice-gouverneur, gouverneur de province et du Caire. André Raymond précise que « *le titre de bey (*bak *ou* bayk*), qui désignait à l'origine un rang et non une fonction spécifique, était l'équivalent de celui d'émir de cent (*amîr mi'a*) chez les Mamelouks. Il y avait en principe vingt-quatre beys, comme il y avait eu vingt-quatre émirs de première classe* ». RAYMOND, André, *Le Caire*, Paris, Fayard, 1993, p. 206.

[4] *Ibid..*, p. 200.

[5] Six milices furent créées au cours du XVIe siècle aux côtés des janissaires.

[6] « Al-Sharkas », p. 248, « Al-Mamâlîk », pp. 380-381.

[7] Quant à la fin de la souveraineté ottomane, elle fut officiellement proclamée en 1914 avec l'établissement du protectorat britannique sur l'Egypte. L'occupation des Anglais, à partir de 1882, n'entraîna pas de modification du statut juridique de l'Egypte, qui faisait toujours partie de l'Empire ottoman mais elle cessa de payer le tribut annuel dû par chaque province à la Porte.

[8] « Alf layla wa layla », p. 56, « Al-tamthîl », pp. 126-128.

[9] « Al-Sharkas », p. 248, « Mawlid al-sayyid », pp. 387-388.

[10] « Al-Sharkas », p. 248, « Faragiyya », p. 305.

[11] « Al-sulṭân Salîm », pp. 234-237.

mosquées du sultan Ḥasan (1347-1361)[1] et d'al-Mu'ayyad (1412-1421)[2]. Les exemples donnés par Aḥmad Amîn concernent en fait surtout l'époque ottomane et notamment le XVIIIe siècle. Le souvenir et les séquelles de l'oppression subie pendant la période ottomane apparaissent comme le trait essentiel de la présentation donnée par Aḥmad Amîn des Mamelouks, des Turcs et de leur domination sur l'Egypte.

Vingt-deux articles au total se réfèrent aux Mamelouks, qui sont directement mentionnés dans l'intitulé de deux articles, « Al-Sharkas » (les Circassiens) et « Al-Mamâlik » (les Mamelouks).[3] Il est à noter que l'auteur les assimile souvent aux Turcs, ce qui peut s'expliquer par leur origine, les esclaves étant capturés, comme nous l'avons vu, parmi les populations turcomanes ou circassiennes, et par le fait que les exemples choisis par Aḥmad Amîn se rapportent à l'époque ottomane, au cours de laquelle Turcs et Mamelouks se partagèrent le pouvoir.[4] Dans son évocation des Mamelouks, Aḥmad Amîn présente d'une part certaines grandes figures du XVIIIe siècle, ce qui lui permet de caractériser leur tempérament et leurs agissements, ainsi que le climat politique troublé de l'époque, pour décrire d'autre part l'héritage qu'ils laissèrent et les marques de leur influence.

L'article intitulé « Namâdhij » (modèles, exemples, types) propose sous la forme de courtes notices biographiques « *des exemples d'événements ou de personnalités, empruntés à la chronique d'al-Jabartî, et considérés comme des modèles* [représentatifs] *des gens d'Egypte et des événements qui s'y sont produits* ».[5] Aḥmad Amîn y décrit quatre figures modèles, « *un Turc, un chef arabe* (shaykh `arab)*, un savant* [d'al-Azhar] *et un émir* »[6] à partir desquels « *on peut, dans la mesure du possible, se représenter le peuple égyptien* ».[7] Deux d'entre elles, Îwâẓ bey et `Abd al-Raḥmân Katkhuda sont issues des grandes familles mameloukes dominantes au XVIIe et au XVIIIe siècles.

Îwâẓ (`Iwaḍ) bey :

Îwâẓ bey (m. en 1711) apparaît comme le premier modèle de personnalité - celui du Turc - présenté dans l'article « Namâdhij ». Aḥmad Amîn explique qu'il était un émir circassien de la faction des Qâsimiyya et que Îwâẓ est la déformation turque du nom de `Iwaḍ. Il fut envoyé en Haute-Egypte pour soumettre les bédouins. L'auteur évoque les violents combats qui opposèrent en 1711[8] au Caire, pendant plus de deux mois et avec des tirs de canons, les deux factions mameloukes rivales des Qâsimiyya et des Faqâriyya[9], et lors desquels Îwâẓ bey trouva la mort. Il reprend les vers que composa le poète Ḥasan al-Ḥigâzî (m.

---

[1] « Sû^q el-`aṣr », pp. 240-241, « Namâdhij », pp. 401-404.
[2] « Na`l al-Gulshanî », p. 399.
[3] « Al-Atrâk », pp. 23-24, « Al-a`râb », pp. 49-50, « Al-al`âb », pp. 54-55, « Alf layla wa layla », p. 56, « Bayt Yûsuf bak », pp. 104-105, « Al-tashbîhât », p. 120, « Al-tamthîl », pp. 126-128, « Jinn », pp. 141-143, « Al-ḥarb », pp. 161-166, « Al-ḥukûma al-miṣriyya », pp. 173-175, « Al-raqîq », pp. 212-214, « Al-sulṭân Salîm », pp. 234-237, « Sû^q el-`aṣr », pp. 240-241, « Al-Sharkas », p. 248, « Al-shu`ûr al-waṭanî », pp. 250-252, « Faragiyya », p. 305, « Al-mar'a », pp. 362-366, « Al-miṣriyya », pp. 370-371, « Al-Mamâlîk », pp. 380-381, « Mawlid al-sayyid », pp. 387-388, « Na`l al-Gulshanî », p. 399, « Namâdhij », pp. 401-404.
[4] « Al-Atrâk », pp. 23-24, « Al-Sharkas », p. 248, « Al-mamâlîk », pp. 380-381, « Namâdhij », pp. 401-404.
[5] « Namâdhij », p. 401.
[6] *Ibid.*, p. 404.
[7] *Ibid.*, p. 404.
[8] Aucune date n'est précisée dans cet article.
[9] Sur la rivalité entre ces deux factions, voir par exemple HOLT, P. M., « Dhû l-Faḳâriyya », *EI²*, tome II, p. 240.

en 1718) sur cet épisode et que cite al-Jabartî dans sa chronique. L'auteur retire de cette notice biographique les enseignements suivants :

« *Premièrement, les nombreuses déprédations commises par les bédouins et leur châtiment par la mort et l'exil ;*

Deuxièmement, maintes et diverses injustices pesaient sur les gens ;

Troisièmement, l'altération des mots arabes par les Turcs selon l'étrange prononciation [de leur langue]*, comme leur déformation de `Iwaḍ en « Îwâẓ » ;*

Quatrièmement, l'oppression patiemment supportée par les gens ;

Cinquièmement, la faiblesse de la poésie, et néanmoins son application à consigner les événements ou d'autres choses. »[1]

`Abd al-Raḥmân Katkhuda :

`Abd al-Raḥmân Katkhuda (m. en 1776), qui appartenait à la grande famille mamelouke des Qâzdughlî[2] et qui fut lieutenant (*katkhuda*) des janissaires, forme le quatrième modèle de personnalité donné dans l'article « Namâdhij ». Il est présenté comme un exemple des émirs de l'époque mamelouke. Dans cette notice, Aḥmad Amîn relève notamment que `Abd al-Raḥmân Katkhuda fit construire nombre d'écoles, de fontaines publiques et de monuments et qu'il agrandit la mosquée d'al-Azhar, dans laquelle il édifia son tombeau. Il offrait des repas aux pauvres pendant le mois de ramadan. L'auteur évoque également les rivalités entre les principaux émirs mamelouks de cette maison : son adversaire `Alî bey[3] l'éloigna au Hedjaz en 1765, d'où il revint malade et mourant en 1776. Aḥmad Amîn dresse le portrait d'un personnage corrompu, qui se saisissait des biens des riches. La corruption devint sur son exemple, selon l'auteur, une pratique établie. Aḥmad Amîn classe parmi ses mauvaises actions (*sayya'ât*) les plus graves le fait qu'il ait excité les rivalités entre les émirs, pour terminer sa notice par la conclusion suivante :

« *Nous pouvons en conclure que les émirs étaient des tyrans, ils faisaient la charité et construisaient des fontaines publiques et des mosquées, croyant que cela pardonnerait leurs mauvaises actions. Cette* [notice biographique] *nous montre la tyrannie, la corruption, le pillage et la spoliation qui régnaient à cette époque. Les Egyptiens ne pouvaient en supporter davantage !* »[4]

On notera que, comme exemple des émirs bâtisseurs, le personnage de `Abd al-Raḥmân Katkhuda est remarquablement bien choisi. Au sujet des ressources considérables dont jouissaient les grands émirs, André Raymond souligne en effet que « *ces fortunes permettaient aux émirs de satisfaire leurs goûts de luxe, d'entretenir des « maisons »* (...)*, mais aussi de constituer et entretenir des fondations religieuses et charitables. L'exemple le plus remarquable en est `Abd al-Rahmân Katkhudâ al-Qâzdaghlî : son immense fortune, héritée et renforcée par ses fonctions dans* [la milice] *des janissaires*[5]*, lui permit de couvrir le*

---

[1] « Namâdhij », p. 402.
[2] Voir HOLT, P. M., « Ḳâzdughliyya », *EI²*, tome IV, pp. 885-886.
[3] Voir *infra*.
[4] « Namâdhij », p. 404.
[5] Les janissaires contrôlaient une grande part des fermages urbains, et notamment celui de la douane de Suez, où transitaient les épices et le café.

Caire de monuments religieux (vingt et un construits ou restaurés) ou d'intérêt public (sept fontaines, deux ponts) ».[1]

Deux traits saillants ressortent de la présentation donnée par Aḥmad Amîn de certaines grandes figures mameloukes : les affrontements entre factions rivales et leur pouvoir tyrannique. Les personnalités citées dans le *Dictionnaire* sont en effet particulièrement représentatives des luttes d'influence qui opposèrent les trois principales maisons mameloukes des XVIIe et XVIIIe siècles, les Faqâriyya, les Qâsimiyya et les Qâzdughliyya. Jusqu'en 1660, la suprématie revenait aux Faqâriyya, avec le puissant Riḍwân bey (1631-1656), émir du pèlerinage et mamelouk du fondateur de cette maison, Dhû l-Faqâr bey. Puis les Qâsimiyya, alliés au gouverneur ottoman, parvinrent à chasser les Faqâriyya. Lors de la crise de 1711, qu'évoque Aḥmad Amîn au sujet de Îwâẓ bey, l'opposition entre ces deux maisons recouvrait également celle des milices rivales des janissaires, soutenus par les Faqâriyya, et des `Azab, alliés aux Qâsimiyya. Si les Qâsimiyya l'emportèrent, la mort lors des combats de leur principal représentant, Îwâẓ bey, « *fut l'origine d'une vendetta entre les deux factions qui dura vingt ans* ».[2] Les Faqâriyya parvinrent à restaurer leur suprématie en 1730. La montée en puissance de la maison des Qâzdughliyya, au départ alliée aux Faqâriyya, se manifeste avec son principal émir, Ibrâhîm al-Qâzdughlî ou Ibrâhîm Katkhuda, qui se rendit maître de l'Egypte de 1743 à 1754. En association avec Riḍwân, le principal émir de la maison des Julfiyya (m. en 1755), il déposséda `Uthmân bey Dhû l-Faqâr (m. en 1776) du pouvoir et parvint en 1748 à la *riyâsa*, la plus haute place parmi les émirs mamelouks. A la mort d'Ibrâhîm en 1754, `Abd al-Raḥmân Katkhuda al-Qâzdughlî, que cite Aḥmad Amîn, se souleva contre Riḍwân et plaça ses partisans aux postes les plus importants. En dépit des profondes rivalités qui opposèrent ses membres, la maison des Qâzdughlî se maintint au pouvoir jusqu'à l'expédition française d'Egypte en 1798. Aḥmad Amîn en retient, outre `Abd al-Raḥmân Katkhuda al-Qâzdughlî, quelques illustres figures. `Alî bey (1760-1773), dit aussi `Alî bey al-Kabîr ou Buluṭ Qâpân `Alî, bey mamelouk de la maison des Qâzdughlî, est cité trois fois dans le *Dictionnaire*.[3] Originaire du Caucase, il fut offert en cadeau à Ibrâhîm Katkhuda. L'auteur signale ses campagnes contre les bédouins et sa rivalité avec `Abd al-Raḥmân Katkhuda. Celui-ci l'avait nommé à la *riyâsa*, croyant « *faire de lui un instrument commode* »[4] mais, comme l'indique Aḥmad Amîn, `Alî bey l'exila au Hedjaz. L'ascension de `Alî bey est donnée par l'auteur en exemple de la montée en puissance des Mamelouks à l'époque ottomane : parvenu à établir un pouvoir quasi total sur l'Egypte, il tenta de se rendre indépendant du sultan.[5] Le nom de Muḥammad Abû l-Dhahab (1773-1775), qui fut le principal lieutenant de `Alî bey et auquel il succéda en le chassant du pouvoir[6], apparaît dans deux articles. Aḥmad Amîn considère qu'il exerça un pouvoir tyrannique.[7] Un article intitulé « Bayt Yûsuf bak » (le palais de Yûsuf bey) évoque l'un des grands émirs de Muḥammad Abû l-Dhahab, Yûsuf bey. Aḥmad Amîn rapporte que ce dernier fit détruire, à l'instigation de son

---

[1] RAYMOND, André, *op. cit.*, p. 208. Voir aussi du même auteur, « Les constructions de l'émir `Abd al-Rahmân Katkhudâ au Caire », *Annales islamologiques*, n° 11, 1972.
[2] HOLT, P. M., « Dhû l-Faḳâriyya », *EI²*, tome II, p. 240.
[3] « Al-a`râb », pp. 49-50, « Al-Mamâlîk », pp. 380-381, « Namâdhij », pp. 401-404. Voir WIET, G. « `Alî bey », *EI²*, tome I, pp. 402-403.
[4] HOLT, P. M., « Ḳâzdughliyya », *EI²*, tome IV, p. 886.
[5] « Al-Mamâlîk », pp. 380-381.
[6] Muḥammad Abû l-Dhahab entra dans la maison de `Alî bey en 1760-1761. Il fut émancipé et élevé au beylicat en 1764-1765. En tant que lieutenant de `Alî bey, il commanda trois importantes expéditions militaires entre 1769 et 1771 en Haute-Egypte, dans le Hedjaz et en Syrie. Il mourut en campagne en Palestine en 1775. Voir HOLT, P. M., « Muḥammad Abû l-Dhahab », *EI²*, tome VII, p. 422.
[7] « Bayt Yûsuf bak », pp. 104-105, « Namâdhij », pp. 401-404.

démon (*shayṯân*), le luxueux palais qu'il venait de se construire. L'auteur en donne le portrait d'un être agité, qui ne tenait pas en place dans les assemblées, alternant cris et moments de calme. Il trouva un jour des incantations magiques inscrites sur des « *parties cachées* » du corps de son épouse. Celle-ci lui avoua qu'un *shaykh* du nom de Ṣâdûmâ les avaient écrites pour qu'elle se fasse aimer de son mari. Yûsuf bey tua le *shaykh* Ṣâdûmâ, se saisit de ses biens et vilipenda les *fuqahâ'-s*, les oulémas et les saints.[1] Quant à Murâd bey (mort en 1801), un mamelouk de Muḥammad Abû l-Dhahab, qui partagea le pouvoir avec Ibrâhîm bey al-Kabîr à partir de 1791, il incarne aux yeux de Aḥmad Amîn la présomption, l'insouciance et la vanité des Mamelouks pour avoir mésestimé la puissance des troupes françaises lors de l'expédition d'Egypte en 1798.[2]

Aḥmad Amîn évoque ainsi le climat politique troublé de cette époque, agitée par les complots, les assassinats et les combats. Les rivalités entre les différentes factions mameloukes ou encore les luttes d'influence à l'intérieur d'une même maison, avec leur lot de violences et de dévastations, apparaissent comme un facteur de déliquescence de la nation égyptienne, comme le souligne l'auteur dans l'article « Al-Sharkas » (les Circassiens).[3] Il y évoque l'antagonisme des Faqâriyya et des Qâsimiyya pour le comparer avec l'inimitié qui oppose les Sa`d et les Ḥarâm. La Sa`diyya et la Ḥarâmiyya se trouvent diversement présentées dans les trois articles qui y font référence, soit comme une division entre les paysans et les bédouins[4] ou entre deux tribus rivales[5], soit comme la scission des villages en deux clans ou factions antagonistes engagés dans une vendetta sans fin[6]. Ces divisions montrent « *comment se décompose* (inḥallat) *la nation égyptienne depuis fort longtemps* ».[7]

Aḥmad Amîn caractérise les Mamelouks par la tyrannie et l'oppression (*istibdâd*, *ẓulm*, *jawr*) qu'ils exercèrent, les injustices, les mauvaises actions (*muẓâlim*, *sayya'ât*) et les exactions qu'ils perpétrèrent.[8] Quand, au sujet de `Abd al-Raḥmân Katkhuda, l'auteur décrit le despotisme des émirs mamelouks en termes de corruption, pillage et spoliation, il se réfère sans doute à « *l'oppression « ordinaire* »[9] que les gens des émirs faisaient peser sur les commerçants et les habitants, qu'ils brutalisaient et rançonnaient. A la fin du XVIIIe siècle, les soulèvements de 1777, 1786, 1787, 1790 ou 1795 par exemple, témoignent de l'exaspération de la population du Caire contre ces exactions répétées. Aḥmad Amîn évoque également leur arrogance, leur vanité ou leur présomption, leur train de vie luxueux et opulent, qui n'a pas affaibli leur impétuosité, leur ostentation, leur dédain pour les pauvres.[10]

---

[1] « Bayt Yûsuf bak », pp. 104-105. L'auteur date ces événements de l'année 911 de l'hégire (1505), ce qui ne correspond pas à l'époque à laquelle vécut Muḥammad Abû l-Dhahab (mort en 1775). Il est également question du *shaykh* Ṣâdûmâ dans les articles « Al-futuwwa », pp. 304-305 et « Namâdhij », pp. 401-404.
[2] « Al-Atrâk », pp. 23-24, « Al-ḥarb », pp. 161-166, « Al-shu`ûr al-waṭanî », pp. 250-252.
[3] « Al-Sharkas », p. 248.
[4] *Ibid.*
[5] « Barmakî wa Barâmaka », p. 87.
[6] « Al-ta`aṣṣub », pp. 122-123. Selon Edward Lane, il s'agit de deux tribus de Basse-Egypte, célèbres pour leur inimité. LANE, Edward, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londres, East-West Publications, 1989 (1^re^ édition : 1836), p. 199. Pour P. M. Holt, les factions des Sa`d et des Ḥarâm regroupent des artisans et des nomades égyptiens. Il indique également que les factions des Faqâriyya et des Qâsimiyya s'y étaient respectivement alliées. HOLT, P. M., « Dhû l-Faḳâriyya », *EI²*, tome II, p. 240.
[7] « Al-Sharkas », p. 248.
[8] « Al-Mamâlîk », pp. 380-381, « Namâdhij », pp. 401-404.
[9] RAYMOND, André, *op. cit.*, p. 239.
[10] « Al-ḥarb », pp. 161-166, « Al-Mamâlîk », pp. 380-381.

Comparativement aux conquérants et aux dirigeants qui les précédèrent, les Mamelouks font l'objet d'une présentation détaillée, qui s'appuie notamment sur des exemples de personnalités. L'auteur évoque principalement le XVIIIe siècle, particulièrement troublé par les rivalités qui opposèrent les factions mameloukes, « *à l'origine des guerres civiles qui ensanglantèrent le pays durant près d'un demi-siècle et auxquelles l'administration centrale se révéla incapable de mettre un terme* ».[1] Le pouvoir tyrannique des Mamelouks apparaît comme un exemple singulièrement marquant de l'oppression longtemps subie par les Egyptiens, et dont le souvenir intervient de manière assez récurrente dans le *Dictionnaire*.[2]

3 La domination ottomane :

Une quarantaine d'articles fait mention des Turcs. Dans les entrées du *Dictionnaire*, on relève un article intitulé « Al-Atrâk » (les Turcs) et un autre portant le nom du sultan ottoman Sélim Ier (« Al-sulṭân Salîm »), conquérant de l'Egypte en 1517.[3]

L'image des Turcs :

Aḥmad Amîn caractérise les Turcs par l'arrogance, l'orgueil, l'amour du pouvoir et de la domination, l'intransigeance, la brutalité.[4] Leur morgue et leur tempérament dominateur demeurent même lorsqu'ils sont réduits à la mendicité comme en témoignent le proverbe « Fais-moi l'aumône et je suis ton maître »[5] ou encore ces deux histoires similaires que les Egyptiens rapportent à leur sujet :

« [Les Egyptiens] *racontent qu'un Turc mis à la retraite - et l'amour du pouvoir est dans leur nature - apportait des gargoulettes pour donner à boire aux gens qui lui faisaient ainsi la charité. Mais quand un homme voulait boire à l'une des gargoulettes, il le chassait et lui ordonnait de boire dans un autre* [récipient]*, pour manifester purement et simplement son autorité.* »[6]

« [Les Egyptiens] *racontent qu'un Turc qui avait sombré dans la misère venait avec deux aiguières pour donner à boire aux passants qui lui faisaient ainsi la charité. Chaque fois que quelqu'un s'approchait d'un récipient pour boire, il le chassait et lui ordonnait de s'abreuver à l'autre* [aiguière]*, manifestant de la sorte sa majesté et sa domination.* »[7]

L'auteur relate dans l'article « Al-Atrâk » (les Turcs) comment un Turc s'en prit un jour violemment à un riche paysan, auquel il reprocha d'oser imiter ses maîtres car il se déplaçait sur une « péniche » neuve (*dhahabiyya*, maison flottante) : le Turc le jeta dans la boue et le fit battre jusqu'au sang. Il rapporte qu'il existe de nombreuses histoires (*ḥikâyât*)

---

[1] ALLEAUME, G., *op. cit.*, p. 67.
[2] Voir l'index Mémoire et séquelles de l'oppression qui rassemble cinquante-neuf articles autour de ces thèmes.
[3] « Al-Atrâk », pp. 23-24, « Al-sulṭân Salîm », pp. 234-237. Voir aussi l'index Les conquérants.
[4] « Al-Atrâk », pp. 23-24.
[5] « *Ḥasana w-ana sîd-ak* », « Al-shaḥḥâdhûna », p. 247 et selon la traduction proposée par TADIE, Arlette, *Le Sel de la conversation. 3 000 proverbes d'Egypte*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, proverbe n° 16.219, p. 530. Elle signale un autre proverbe en ce sens : « Tel le mendiant des Turc, il est affamé et dit : - Ce n'est pas nécessaire », soit « *un arrogant qui refuse toute aide dans le besoin* », proverbe n° 3.19, p. 81.
[6] « Al-jarra », p. 136.
[7] « Al-shaḥḥâdhûna », p. 247.

concernant « *l'arrogance des Turcs, leur mauvais traitement des paysans, leur intransigeance, leur étroitesse d'esprit, les raclées données aux paysans pour les motifs les plus dérisoires* ».[1] Le proverbe « La récompense d'un service rendu à un Turc est une bonne raclée » (« *Âkher khedmet el-Ghuzz*[2] *`al^q^a* ») est, selon Aḥmad Amîn, « *représentatif des sentiments qu'éprouvaient les Egyptiens vis-à-vis des Turcs* ».[3] Cet adage se trouve à nouveau cité dans l'article consacré aux proverbes (« Al-amthâl »), au sujet des relations entre gouvernants et gouvernés, et témoigne, commente l'auteur, « *des souffrances que les Egyptiens endurèrent sous le gouvernement des Turcs* ».[4] D'autres proverbes caractérisant les Turcs sont consignés par Aḥmad Amîn : « Ayant échappé aux janissaires elle a rencontré [la garnison] des Maghrébins »[5], qui signifie éviter un mal pour en trouver un pire, « Depuis que ton père est officier, tu es un homme perdu »[6], qui indique que tous ceux qui se trouvent en relation avec les officiers turcs sont infestés par le mal, « Personne ne dit au soldat turc de couvrir sa barbe », qui veut dire, selon l'auteur, que l'on ne peut conseiller le bien à qui fait le mal[7] ou encore « L'injustice des Turcs plutôt que la justice des bédouins », signalé deux fois dans le *Dictionnaire*, et qui « *montre que ce que les Egyptiens endurèrent de la part de ces bédouins fut bien pire que ce qu'ils subirent des Turcs, en dépit de leur violence* ».[8] Plusieurs notations concernent en outre le profond mépris dans lequel les Turcs tenaient les Egyptiens, « *comme s'ils étaient faits d'un sang inférieur au leur* »[9]. Ils appelaient les Egyptiens « *fellâḥ* » (paysan, rustre) par dédain. L'article « Barṭama », expression qui signifie baragouiner comme un Turc, parler de manière rude et incompréhensible, rapporte des exemples d'insultes et d'expressions témoignant de leur mépris pour les Egyptiens et les Arabes.[10]

La tyrannie de la domination ottomane :

Dix articles au total font mention de la tyrannie et des injustices (*ẓulm, jâra*, *istibdâd*, *maẓâlim*) dont les Egyptiens furent victimes sous la domination des Ottomans.[11] Aḥmad Amîn dépeint notamment dans un long article de près de quatre pages, intitulé « Al-sulṭân Salîm » (le sultan Sélim Ier), le malheur « *total* » et « *indescriptible* » qui s'abattit sur l'Egypte avec l'installation des troupes du sultan Sélim Ier.[12] Il s'appuie en particulier sur la chronique d'Ibn

---

[1] « Al-Atrâk », p. 24.
[2] Aḥmad Amîn définit *el-Ghuzz* comme une communauté (*ṭâ'ifa*) de Turcs. Selon Arlette Tadié, c'était le nom donné à la caste dirigeante turque. TADIE, Arlette, *op. cit.*, note 11, p. 44.
[3] « Al-Atrâk », p. 23.
[4] « Al-amthâl », p. 64.
[5] « *Râḥet men el-ghuzz hârba, ^q^âbalû-ha el-magharba* », « Al-amthâl », p. 64, et selon la traduction proposée par TADIE, Arlette, *op. cit.*, proverbe n° 16.82, p. 510.
[6] « *Ikminn abû-k sanjaq dâyir `ala ḥall sha`rak* », « Al-amthâl », p. 64.
[7] « *Ma ḥadd-sh ye^q^ûl yâ gendî ghaṭṭî da^q^n-ak* », « Al-amthâl », p. 64. Le dictionnaire de Hinds et Badawi, p. 174, en propose une variante « Qui oserait dire au Mamelouk : couvre ton cul » (« *Ḥadd ye^q^ûl li-gendî ghaṭṭî ṭîz-ak* ») : personne n'ose dire au puissant comment il doit se comporter.
[8] « *Ẓulm el-Turk wa-lâ `adl el-`arab* », « Al-a`râb », p. 50. La présentation de ce proverbe dans l'article « Al-amthâl », p. 64, est assortie d'un commentaire similaire.
[9] « Al-Atrâk », p. 23.
[10] « Barṭama », p. 85.
[11] « Al-a`râb », pp. 49-50, « Al-amthâl », pp. 61-70, « Al-ḥukûma al-miṣriyya », pp. 173-175, « Al-sulṭân Salîm », pp. 234-237, « Al-shu`ûr al-waṭanî », pp. 250-252, « Al-kâshif », p. 333, « Al-miṣriyya », pp. 370-371, « Al-malaq », p. 379, « Al-Mamâlîk », pp. 380-381, « Namâdhij », pp. 401-404.
[12] « Al-sulṭân Salîm », pp. 234-237, p. 235 pour la citation.

Iyâs, dont la lecture « *remplit d'épouvante* »[1]. L'histoire des gouverneurs qui se succédèrent en Egypte - « *des tyrans cruels et impitoyables, des pillards corrompus* »[2] -, apparaît comme une longue série de méfaits : sang versé, pillage des richesses de l'Egypte, impôts écrasants et abusifs, spoliations, confiscations, corruption.[3] Aḥmad Amîn explique par exemple qu'en tant que province de l'Empire ottoman, l'Egypte était « *gouvernée au nom du sultan par des pachas. Le meilleur pacha était, à leurs yeux, celui qui apportait le plus d'argent dans les caisses de l'Etat. Ils opprimaient les autochtones pour améliorer leur renommée auprès du sultan. Ils étaient désignés pour de courtes périodes, puis ils étaient déplacés. Aussi, ils profitaient de l'occasion pour s'enrichir, embellir leur réputation et améliorer eux-mêmes leur situation. Pour cela, ils écrasaient d'impôts les gens qu'ils gouvernaient* ».[4] On trouve également dans le *Dictionnaire* un article décrivant, sans plus de commentaire, une vingtaine de supplices et de châtiments employés par les Turcs à l'époque de leur suprématie.[5] La domination ottomane figure ainsi le degré le plus extrême de l'oppression longtemps subie par les Egyptiens :

« *Les Egyptiens endurèrent maints tourments et humiliations à différentes époques, de la part des pharaons, des Grecs et des Romains, d'Ibn Ṭûlûn* (835-884) *avec sa tyrannie et son faste, des Ikhchidides* (935-969) *de par leur bassesse, des Fatimides* (969-1171) *avec leurs divagations et le sang qu'ils ont versé, des Ayyoubides* (1174-1250) *avec les graves dissensions, dans lesquelles ils entraînèrent les Egyptiens, des Mamelouks avec leur insouciance et leur aveuglement. Mais tout cela est incomparable avec ce que le peuple égyptien a enduré sous les Ottomans.* »[6]

4 L'influence des Mamelouks et des Turcs :

L'évocation du souvenir de l'oppression subie sous la domination des Mamelouks et des Ottomans ne se limite pas dans le *Dictionnaire* à l'élaboration de la mémoire historique et collective des Egyptiens. Aḥmad Amîn cherche à mettre en évidence les marques de leur influence, les séquelles de leur tyrannie dans le comportement des Egyptiens.

Les Mamelouks se distinguent par des caractères physiques, et notamment par leur beauté ainsi que l'illustre l'expression « beau comme un mamelouk »[7], qu'ils ont pu communiquer aux Egyptiens. « [Les Circassiens] *étaient réputés pour leur beauté et leur force et ils ont transmis leurs caractères (akhlâq) à certains Egyptiens.* »[8] Ils ont peut-être eu, selon Aḥmad Amîn, une influence sur la beauté des Egyptiens, par les mariages qu'ils ont contractés avec ceux-ci.[9] L'auteur vante la beauté sans égale, la blancheur de la peau et la superbe allure des femmes égyptiennes d'origine circassienne, issues des esclaves concubines qui vivaient

---

[1] « Al-sulṭân Salîm », p. 236. Muḥammad b. Aḥmad ibn Iyâs (1448-v. 1524) est l'auteur d'une chronique, *Badâ'i`al-zuhûr*, qui relate l'histoire de l'Egypte sous les derniers sultans mamelouks et durant les premières années de la conquête ottomane. Pour la traduction française, voir IBN IYÂS, *Histoire des Mamelouks circassiens*, traduit par WIET, G., Le Caire, IFAO, 1945 et IBN IYÂS, *Journal d'un bourgeois du Caire : chronique d'Ibn Iyâs*, traduit et annoté par WIET, G., Paris, Ed. de l'EHESS, 2 vol., 1950-1955, 454 et 580 p.
[2] *Ibid.*, p. 237.
[3] « Al-ḥukûma al-miṣriyya », pp. 173-175, « Al-sulṭân Salîm », pp. 234-237.
[4] « Al-ḥukûma al-miṣriyya », pp. 173-175
[5] « Al-ta`dhîb », pp. 121-122.
[6] « Al-sulṭân Salîm », pp. 237.
[7] « Al-tashbîhât », p. 120, « Al-Sharkas », p. 248, « Al-Mamâlîk », pp. 380-381.
[8] « Al-Sharkas », p. 248.
[9] « Al-Mamâlîk », pp. 380-381.

dans les palais et les riches demeures.[1] Aḥmad Amîn estime que « *de nombreuses coutumes des Mamelouks s'introduisirent chez les Egyptiens, dans leur nourriture et dans leurs boisson, dans les distinctions entre les classes* [sociales] (ikhtilâf ṭabaqâti-him). *Ils influencèrent même leur musique, leur jeux et leurs proverbes* (...) ».[2] L'auteur indique également que l'étude de « *l'influence des Mamelouks sur les Egyptiens nécessite de longues recherches qui n'ont pas lieu d'être ici* »[3] et qu'il signalera au cours de son ouvrage « *ce que les Egyptiens ont reçu des Mamelouks* »[4]. Il note ainsi dans l'article « Al-Sharkas » (les Circassiens) : « *Nous avons hérité* [des Circassiens] *d'une sorte de sauce appelée* sharkaseyya (circassienne), *un plat à base de riz et de poulet,* [préparé] *aujourd'hui encore.* »[5] Il évoque de même la possible influence des Mamelouks sur la pratique des sports et des jeux équestres.[6] Parmi les aspects positifs de l'influence des Mamelouks et des Turcs figure l'adoption par les Egyptiens des traditions turques de propreté et d'ordre ; la propreté apparaissant comme une caractéristique des Mamelouks dans deux articles[7] et des Turcs dans cinq articles[8]. Cependant ce point se trouve en contradiction avec les nombreux articles que Aḥmad Amîn consacre au manque de propreté et d'hygiène ou encore avec l'article « Hargala » (désordre), dans lequel il souligne l'ampleur du désordre qui règne en Egypte.[9] Aḥmad Amîn estime que les Mamelouks ont également influé sur l'exercice arrogant et tyrannique du pouvoir. Le comportement des gens aisés, leur train de vie luxueux, leur goût pour l'ostentation, leur mépris pour les pauvres sont aussi signalés comme une imitation des Mamelouks.[10] L'auteur relève ainsi la marque de leur influence sur les distinctions entre les classes sociales. Ils auraient de même entraîné une pratique religieuse formelle.

4.1 L'exercice arrogant et tyrannique du pouvoir :

C'est l'article « Al-Mamâlîk » (les Mamelouks), consacré à l'héritage des Mamelouks, qui sont ici assimilés aux Turcs, qui expose avec le plus de détails les effets et les manifestations de leur influence. Aḥmad Amîn relève leur empreinte sur l'exercice arrogant et tyrannique du pouvoir :

« [Les Mamelouks] *ont laissé en héritage au peuple de nombreux traits caractéristiques, bénéfiques pour certains, mauvais pour d'autres. Les riches imitèrent* [leur train de vie] *luxueux et opulent, leur goût de l'ostentation. Ils adoptèrent certaines coutumes turques, bonnes ou mauvaises, telles que leurs traditions de propreté et d'ordre. Et parfois ils en imitèrent l'arrogance et la tyrannie* [dans l'exercice du pouvoir] *quand ils détenaient l'autorité, et la considération méprisante et dédaigneuse des riches envers les pauvres.* »[11]

---

[1] « Al-mar'a », pp. 362-366. Sur les esclaves blanches et les concubines voir aussi « Al-raqîq », pp. 212-214, « Al-Sharkas », p. 248.
[2] « Al-Mamâlîk », p. 381.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] « Al-Sharkas », p. 248. Selon le dictionnaire de Hinds et Badawi, p. 462, la *sharkaseyya* est un plat de volaille, cuisiné dans une sauce contenant des cacahouètes et servi avec du riz.
[6] « Al-al`âb », pp. 54-55.
[7] « Al-Sharkas », p. 248, « Al-Mamâlîk », pp. 380-381.
[8] « Al-Atrâk », pp. 23-24, « Al-Azhar », pp. 30-33, « Al-sulṭân Salîm », pp. 234-237, « Al-mamâlîk », pp. 380-381, « Al-naẓâfa », pp. 397-398.
[9] Voir La santé, les maladies, la propreté et l'hygiène et « Hargala », p. 409.
[10] « Al-Mamâlîk », pp. 380-381.
[11] *Ibid.*

De telles remarques renvoient aux nombreuses notations qui, en d'autres articles du *Dictionnaire*, montrent effectivement que du haut au bas de l'échelle sociale, tous ceux qui détiennent une part d'autorité exercent leur pouvoir de manière tyrannique, et ce, si l'on s'en réfère à l'article « Al-Mamâlîk », à l'imitation de la caste dirigeante des Turcs et des Mamelouks. L'anecdote que rapporte l'auteur dans l'article « Bâshâ » (le titre de pacha) en fournit l'un des meilleurs exemples.

« [Les titres] *faisaient grande impression, surtout à la campagne. Celui qui était pacha jouissait d'un immense prestige et ses paroles étaient écoutées. C'est pourquoi ils concédèrent beaucoup d'argent pour obtenir un titre.*[1]

Je connais un paysan qui hérita de quelques arpents de terre de son père. Il économisa avec application pour en acquérir d'autres. Il prétendait qu'il faisait partie des nantis. Puis il vendit certaines de ses terres et acheta le titre de bey. Il se mit à parler en imitant les Turcs. Il débutait ses propos en disant avec emphase « Âh, âh, âh. Anta `âwez-h êh yâ râgel ! Ana mûsh ye`raf. »[2] *Il faisait semblant d'être Turc, et non plus paysan. Puis il vendit la plupart de ses propriétés et acquit le titre de pacha. Sa considération s'accrut encore et il put ainsi opprimer les paysans autour de lui et récupérer sur leur dos ce que lui avait coûté son titre.* »[3]

De même, au sujet du personnage du *qawwâs*, le serviteur et le gardien des chefs de l'administration dans les *mudîriyya*-s et les *markaz*-s[4], Aḥmad Amîn note que « *dans les villages, s'appuyant sur l'autorité de son maître, il se montrait orgueilleux et arrogant, plein de morgue et insultant dans ses propos. Si, par le passé, les dirigeants détenaient un pouvoir absolu, le* qawwâs *était, à moindre échelle, à l'image de son maître* ».[5]

Dans un article visiblement inspiré de Lane, Aḥmad Amîn évoque également le *muḥtasib*, l'inspecteur des marchés.[6] Cette « *magistrature urbaine* »[7] était, comme le souligne l'auteur, l'une des charges importantes de l'Etat. Le *muḥtasib* contrôlait les poids et les mesures, les prix et la qualité des marchandises. Il inspectait les marchés avec un cortège composé d'un agent qui transportait une balance, de bourreaux et de serviteurs. Cette fonction « *a semé l'épouvante dans le cœur des Egyptiens* »[8] en raison de la sévérité des châtiments infligés aux contrevenants : coups de fouets, oreilles coupées, nez percé, pâtissier forcé de s'asseoir sur son plateau brûlant. Aḥmad Amîn donne notamment l'exemple du Kurde Muṣṭafâ Kâshif, *muḥtasib* sous Muḥammad `Alî. Il voulut envoyer un jour son cheval au hammam et fit battre à mort le propriétaire des bains qui hésitait à y faire entrer l'animal. L'auteur signale également l'abolition de cette charge. Les Egyptiens eurent aussi à subir les

---

[1] Sur les titres, voir *infra*.
[2] « *Que veux-tu, homme ! Je ne sais pas* ». Par rapport à la prononciation égyptienne, on constate qu'un « h » (hâ') a été ajouté à la fin du participe présent « *`awez* » et que la négation « *mesh* » est devenue « *mûsh* ». A noter également une faute d'accord dans la conjugaison du verbe « *ye`raf* ».
[3] « Bâshâ », pp. 79-80.
[4] La réorganisation de l'administration provinciale par Muḥammad `Alî, réalisée entre 1813 et 1826, aboutit à la création de cinq directions générales ou provinces (*mudîriyya*) dirigées par un *mudîr*. Chacune d'entre elles était divisée en *ma'mûriyya* ou en *markaz*, dirigé par un *ma'mûr*.
[5] « El-zinâ », p. 221.
[6] « Al-muḥtasib », pp. 356-357. Voir LANE, E., *op. cit.*, pp. 128-129.
[7] RAYMOND, A., *op. cit.*, p. 230.
[8] « Al-muḥtasib », p. 357.

exactions des soldats turcs, « *ordures abjectes* »[1] sans piété, ni éducation, ni sens moral, qui rançonnaient les passants pour le prix de leur vie. La perception de la *dukhûliyya*, taxes levées à l'entrée des villes sur les denrées alimentaires, se trouvait entachée d'injustice et de fraude. Certains collecteurs (*makkâs*) étaient des « *salauds* », qui déshabillaient les femmes et palpaient le ventre des femmes enceintes.[2]

L'oppression des paysans :

Les paysans apparaissent comme les victimes continuelles et les plus démunies de l'oppression et des exactions des puissants : gouverneurs de province (*kâshif*), *multazim*[3], percepteur des impôts (*ṣarrâf*), chef ou « maire » du village (*`umda*) et ses adjoints (*shaykh al-balad*)[4]. Vingt-six articles y font particulièrement référence.[5] Aḥmad Amîn consacre notamment deux articles à la corvée, qui formait « *l'un des plus grands fléaux* [qui frappaient] *les paysans* »[6], et un autre à l'injuste *wagba*, repas que les paysans devaient offrir au gouverneur, au *multazim* et au percepteur quand ceux-ci se rendaient dans un village : les paysans économisaient toute l'année et privaient leurs enfants du mouton ou de l'oie qu'ils gardaient pour la *wagba*.[7]

L'arrivée du gouverneur de province (*kâshif*), dont Aḥmad Amîn note qu'ils étaient turcs pour la plupart, « *inquiétait les paysans car il convoquait les* shaykh al-balad *et les questionnait sur la situation des gens, si certains s'étaient rebellés, si d'autres avaient volé et il les punissait. Il interrogeait les percepteurs sur la collecte des fermages. Il appelait celui qui n'avait pas payé et le menaçait d'être roué de coups ou tué. C'est pourquoi son arrivée dans un village était un signe de malheur. Des paysans et des paysannes empruntaient de l'argent à l'usurier, vendaient leurs bijoux, leur vache ou leur bufflesse pour payer ce qu'ils devaient et ceux qui ne le pouvaient pas s'enfuyaient de leur village et abandonnaient leur terre et leurs proches. Les paysans devaient en plus pourvoir à la nourriture du gouverneur et de sa cour, qui d'un mouton, qui d'une oie, qui de* faṭîr[8]. (...) *Le gouverneur était généralement un tyran cruel, sans miséricorde ni pitié. Il se livrait avec ses troupes au pillage. Les paysans ont longtemps souffert de sa tyrannie. Ils se prémunissaient contre son injustice à l'aide d'amulettes. Ils ne trouvaient de repos que lorsqu'il quittait leur village* ».[9]

De même, ils « *tremblaient de peur* » devant le *multazim*, qui louait « *aux humbles paysans à des prix élevés* » les terres qu'il avait reçues en adjudication.[10] Aḥmad Amîn relève également que certains *multazim*-s coptes se montrèrent injustes avec les musulmans pour

---

[1] « Al-sulṭân Salîm », p. 235.
[2] « El-zinâ », p. 221.
[3] L'*iltizâm* désigne le système du fermage des terres agricoles. Le *multazim* est le titulaire d'un fermage rural. Comme l'indique Aḥmad Amîn dans les articles « Al-ḥukûma al-miṣriyya », pp. 173-175, et « Muḥammad `Alî bâshâ », pp. 359-360, le système de l'*iltizâm* fut aboli par Muḥammad `Alî (1813).
[4] Le *shaykh al-balad*, adjoint de l'*`umda* et placé sous son autorité, est chargé d'une section d'un village. Aḥmad Amîn le définit comme « *le chef direct des paysans* », « Al-ḥukûma al-miṣriyya », p. 174.
[5] Voir l'index Mémoire et séquelles de l'oppression (l'oppression des paysans).
[6] « El-`ûna », p. 292. Voir aussi « Al-sukhra », pp. 230-231.
[7] « El-wagba », pp. 413-414. Voir aussi « Al-zirâ`a », 260, pp. 219-220, « El-`ûna », 344, p. 292, « Al-kâshif », 400, p. 333, « El-meshsh », 443, p. 367.
[8] Pâte feuilletée fourrée d'une préparation salée ou sucrée.
[9] « Al-kâshif », p. 333. Sur l'oppression des gouverneurs voir aussi « Al-zirâ`a », pp. 219-220, « El-`ûna », p. 292, « Al-sulṭân Salîm », pp. 234-237.
[10] « El-wagba », p. 413. Voir aussi « Al-zirâ`a », pp. 219-220, « Al-sulṭân Salîm », pp. 234-237« Al-kâshif », p. 333.

assouvir leur vengeance.[1] Les paysans vivaient dans la terreur des impôts et du percepteur[2], et « *ils furent nombreux à fuir leur village et à abandonner leur foyer devant la corvée et les impôts incessants, légaux ou non. En conséquence, les gens feignaient la pauvreté. Ils revêtaient des habits usés et marchaient à pied sans monture, de crainte que le gouvernement n'alourdît encore les impôts en découvrant leur richesse* »[3]. L'auteur note qu'ainsi on raconte souvent, qu'après avoir payé ses impôts, il ne reste au paysan rien d'autre que du *meshsh*, un fromage fermenté dans du lait assaisonné, souvent infesté de vers et qui constitue l'aliment de base des paysans.[4] La perception des impôts conduit l'auteur à évoquer les dissensions entre coptes et musulmans, en indiquant que certains percepteurs coptes profitèrent de leur fonction pour châtier les paysans musulmans.[5] Il rapporte l'histoire du *shaykh* Taqî al-Dîn b. Daqîq al-`Îd, qui se rebella contre un percepteur copte et reprocha au sultan d'investir des coptes et des juifs.[6]

Les paysans étaient également en butte à l'oppression et aux injustices de l'`*umda*, le chef du village[7], et de ses adjoints (*shaykh al-balad*)[8], notamment par le biais de la corvée. Aḥmad Amîn distingue la corvée d'intérêt général, pour le creusement et l'entretien des canaux, la surveillance et la protection des digues pendant la crue, des réquisitions décidées par les `*umda*-s et les riches propriétaires terriens qui envoyaient les hommes, avec leurs outils et leur bétail, travailler gratuitement dans leurs domaines.[9] Certains `*umda*-s opprimaient encore les gens en les taxant, en leur achetant de la nourriture à bas prix et en prenant de force leurs femmes comme domestiques dans leurs maisons.[10] Des paysans ont fui leur village et abandonné leur terre à cause de la corvée. Il y eut une année où l'oppression par la corvée prit une telle ampleur qu'elle fut surnommée l'année de la fuite (*ṯafsha*), et nul ne l'évoquait sans soupirer ni pleurer.[11] Aḥmad Amîn signale l'abolition de la corvée par Riyâḍ pacha, ce qui déclencha l'hostilité des riches, qui l'accusèrent de « *perdre* » les paysans. Il constate que l'on porte la même accusation envers « *celui qui veut, aujourd'hui, instruire le peuple* (al-sha`b) ».[12] Concernant les marques de déférence que les paysans devaient témoigner au chef du village et à ses adjoints, Aḥmad Amîn note que les premiers avaient pour obligation de

---

[1] « El-wagba », pp. 413-414.
[2] « El-`ûna », p. 292. Voir aussi « Ibn », pp. 4-16, « Al-zirâ`a », pp. 219-220, « Al-`ilâqa bayna al-muslimîna wa-l-aqbâṭ », pp. 286-287, « Al-kâshif », p. 333, « El-wagba », pp. 413-414.
[3] « Al-sukhra », p. 231.
[4] « El-meshsh », p. 367.
[5] « Al-`ilâqa bayna al-muslimîna wa-l-aqbâṭ », pp. 286-287. Jusqu'au début du XXe siècle, près de 98 % des percepteurs d'impôt étaient coptes. Voir par exemple BAER, Gabriel, « Social Change in Egypt : 1800-1914 », *in* HOLT, P. M., ed., *Political and social change in modern Egypt*, Londres , Oxford University Press, 1968, p. 146. Dans l'article « Al-aqbâṭ », pp. 51-52, Aḥmad Amîn évoque la renommée des coptes pour les comptes, la gestion de l'argent et l'arpentage mais également les injustices qu'ils commirent dans l'exercice de leurs charges.
[6] « El-wagba », pp. 413-414.
[7] Sur l'`*umda* voir « Al-tasmîm wa-l-taḥrîq », pp. 119-120, « Al-ḥukûma al-miṣriyya », pp. 173-175, « Al-zirâ`a », pp. 219-220, « Al-sukhra », pp. 230-231, « Al-sinn », p. 238, « Al-`umda », p. 289, « El-`ûna », p. 292, « Muḥammad `Alî bâshâ », pp. 359-360, « El-mufâraqât », pp. 374-375, « Al-manẓara », p. 383.
[8] Sur le *shaykh al-balad*, voir « Al-ḥukûma al-miṣriyya », pp. 173-175, « Al-zirâ`a », pp. 219-220, « Al-sinn », p. 238, « Al-`umda », p. 289, « El-`ûna », p. 292, « Muḥammad `Alî bâshâ », pp. 359-360.
[9] « Al-sukhra », pp. 230-231, « El-`ûna », p. 292.
[10] « Al-`umda », p. 289.
[11] « Al-sukhra », pp. 230-231.
[12] « Al-sukhra », p. 231. La corvée fut abolie en 1893 par Riyâḍ pacha (1834-1911), alors premier ministre. Les réquisitions en cas d'utilité publique (crue, parasites du coton, invasion de sauterelles) devaient être rétribuées par le versement d'une indemnité, le plus souvent dérisoire. Les prestations de travail fournies gratuitement à l'`*umda* perdurèrent. Voir par exemple AYROUT, Henry Habib S. J., *Mœurs et coutumes des fellahs*, Payot, 1938, p. 79.

descendre de leur monture en présence des seconds tout comme un paysan ne pouvait enjamber son chef s'il le trouvait endormi sur le seuil d'une porte.[1] Il relève de même les enfants du *shaykh al-balad* et de l'*`umda* s'enorgueillissaient bien souvent des fonctions de leurs pères et battaient et insultaient ceux qui ne leur témoignaient pas un immense respect.[2]

Il évoque également le « féodalisme » des riches, « *semblables aux détenteurs de fiefs* (al-iqṭâ`iyyât). *Ils possédaient des paysans, tels les serfs que l'on détenait comme de la terre* ».[3] La plus grande partie des récoltes leur revenait, seule une faible part allait aux paysans.[4] Les paysans étaient en outre la proie des usuriers et des négociants grecs et arméniens, qui exploitaient leur ignorance des usages du commerce et des règles de calcul pour s'enrichir à leurs dépends. Les négociants grecs en coton et en céréales « *se moquaient du paysan crédule, le dépouillaient de son argent et l'exploitaient à leur profit* ».[5] Aux intérêts qui doublaient si le débiteur ne payait pas, s'ajoutaient les falsifications des comptes et autres tromperies des usuriers que « *le simple paysan ne pouvait comprendre* ».[6] L'auteur constate par ailleurs que, jouissant du prestige et du crédit accordés aux Européens, « *même s'il les dupait et les trompait, un commerçant grec avec un chapeau pouvait acheter aux paysans davantage de coton qu'un commerçant égyptien* ».[7] Quant au *qabbânî*, « peseur » officiel, institué par le gouvernement pour protéger les paysans contre les balances truquées, il représentait un autre « *fléau* » pour les paysans car il s'arrangeait parfois avec des négociants arméniens pour tricher sur le poids du coton récolté.[8] Les paysans étaient également victimes du mépris et des déprédations des bédouins[9] et de la brutalité des Turcs[10].

Les exemples retenus par l'auteur, et qui relèvent d'époques différentes, montrent l'oppression continuelle des paysans. Les articles faisant mention du gouverneur de province et du *multazim* se réfèrent à l'administration de l'Egypte à la période ottomane, tandis que les *`umda*-s et les *shaykh-s al-balad* relèvent de la nouvelle organisation administrative mise en place à partir de Muḥammad `Alî (1805-1847).[11] Les paysans sont essentiellement décrits dans le *Dictionnaire* au travers de leurs conditions d'existence misérables et de l'oppression qu'ils subissent. Ils forment « *la dernière classe* » de la société, vivent dans « *la pire situation* » et sont « *les plus violemment exposés aux injustices* ».[12] Les paysans paraissent ainsi symboliser l'oppression du peuple égyptien : celle qu'exercent les dirigeants et les représentants de l'Etat, celle des riches envers les pauvres, celle des bédouins, celle des communautés étrangères et de l'occupant anglais. Les conditions de vie des paysans renvoient par ailleurs à la propre histoire familiale de Aḥmad Amîn et à son ascendance paysanne. Sous le poids des impôts et de la corvée, son père et son oncle paternel se virent contraints d'abandonner leurs terres.[13]

---

[1] « Al-sinn », p. 238.
[2] « Al-`umda », p. 289.
[3] « Al-dhawât », p. 206.
[4] *Ibid.*
[5] « El-Arwâm », p. 30.
[6] « Al-murâbâ », p. 366.
[7] « El-khawâga », p. 196.
[8] « Al-tijâra », pp. 112-113.
[9] « Al-badû », p. 81, « Namâdhij », pp. 401-404.
[10] « Al-Atrâk », pp. 23-24.
[11] Aḥmad Amîn évoque cette nouvelle organisation dans les articles « Al-ḥukûma al-miṣriyya », pp. 173-175 et « Muḥammad `Alî bâshâ », pp. 359-360.
[12] « Niẓâm al-ṭabaqât », p. 399.
[13] AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, *op. cit.*, pp. 10-11.

Du gouverneur de province au serviteur des chefs de l'administration, du *multazim* au percepteur de taxe, Aḥmad Amîn relève l'arrogance, l'oppression, les abus de pouvoir de tous ceux qui détiennent une part plus ou moins grande d'autorité. L'auteur évoque également le pouvoir tyrannique que l'homme exerçait sur son foyer.[1] L'association n'est pas explicitement formulée dans le *Dictionnaire*. Elle apparaît plus clairement en revanche dans l'autobiographie de Aḥmad Amîn. Ainsi, au sujet de son quartier natal, il écrit que le notable « *était le tyran de notre ruelle, tout comme mon père était un tyran dans notre maison et tout comme l'étaient les dirigeants dans les affaires du gouvernement* ».[2] Au sein de la famille comme à chaque degré de la hiérarchie des fonctions administratives et gouvernementales, le pouvoir et l'autorité ne paraissent ainsi s'exercer sous d'autre forme que celle de la tyrannie.[3]

4.2 Les séquelles de l'oppression et le rapport au pouvoir :

L'oppression longtemps subie par les Egyptiens a laissé des séquelles qui déterminent et expliquent leur rapport au pouvoir.

La sujétion aux dirigeants :

Le souvenir de l'oppression longtemps subie par les Egyptiens, les nombreux exemples du pouvoir tyrannique exercé par les représentants de l'autorité posent le problème de la sujétion, de la soumission et de l'obéissance (*dhull*, *khuḍû`*, *tâ`a*) des Egyptiens à leurs dirigeants. Ce thème apparaît dans neuf articles, et occupe une place importante dans certains d'entre eux.[4] Aḥmad Amîn appuie notamment son propos sur les injonctions des nombreux proverbes « *qui témoignent de l'assujettissement et de la soumission aux dirigeants* »[5], et qui se seraient, selon l'auteur, « *multipliés ces derniers temps* »[6]. Ceux-ci connaissent un traitement particulier puisqu'ils constituent, avec les maximes ayant trait aux femmes, à la vie sociale et morale, à la fatalité et au destin et à l'argent, l'un des cinq thèmes présentés dans l'article consacré aux proverbes (« Al-amthâl ») et qui les regroupe par sujet. L'auteur y consigne une vingtaine de proverbes concernant « *les relations entre gouvernants et gouvernés* »[7], parmi lesquels « Celui qui te gouverne est ton maître », cité deux fois dans ce même article, et qui montre « *la résignation face au dirigeant tyrannique* »[8], « Etre battu par celui qui te gouverne est un honneur »[9], « Je suis le premier à obéir et le dernier à me

---

[1] « Al-usra », pp. 38-40, « Al-buyût », pp. 106-108, « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224.

[2] AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, *op. cit.*, p. 28. On trouve une idée similaire dans *Al-Mar'a al-jadîda* (la femme nouvelle) que Qâsim Amîn (1865-1908) publia en 1900. Il relevait en effet que la femme était l'esclave de l'homme et l'homme celui du souverain, « *l'homme est un oppresseur dans sa maison et un opprimé dès qu'il la quitte* », cité par HOURANI, Albert, *La Pensée arabe et l'Occident*, traduction de S. BESSE-RICORD, Paris, Naufal, 1991, p. 174 (édition originale : *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, 1962).

[3] L'absence d'alternative ressort également des considérations de l'auteur sur les profonds changements qui ont affecté la structure familiale : il estime en effet que l'on est passé de la tyrannie de l'homme à celle de la femme sur le foyer. Voir notamment « Al-usra », pp. 38-40 et « Al-sinn », p. 238 et La famille et la femme.

[4] « Al-amthâl », pp. 61-70, « In wa idhâ », pp. 72-74, « Al-sulṭân Salîm », pp. 234-237, « Al-sinn », p. 238, « Al-shu`ûr al-waṭanî », pp. 250-252, « Al-qubla », pp. 318-319, « Al-lawâzim », p. 348, « Al-miṣriyya », pp. 370-371, « Al-malaq », p. 379.

[5] « Al-amthâl », p. 63.

[6] *Ibid.*

[7] *Ibid.*, pp. 63-64.

[8] « *Ḥâkim-ak sîd-ak* », *ibid.*, pp. 63-64.

[9] « *Ḍarb el-ḥâkim sharaf* », *ibid.*, p. 64.

révolter »[1], « Si un oppresseur t'afflige, adapte-toi »[2], « Dis à celui que tu vois chevauchant un bâton : félicitations pour le cheval »[3], « Si tu veux obtenir quelque chose du chien, appelle-le mon maître »[4] ou encore « Que fais-tu, pauvre hère, parmi les rois », qui « *signifie le mépris d'eux-mêmes face aux puissants, comme s'ils étaient d'une autre nature* »[5]. L'examen de ces proverbes permet d'en retirer « *des conclusions sur les mœurs des Egyptiens dans le passé. Ils glorifiaient ceux qui les dirigeaient, obéissaient à leurs ordres et ne se révoltaient pas contre l'injustice* ».[6] La soumission aux dirigeants se manifeste par l'absence de rébellion et l'aversion pour la révolte[7], la répugnance à dire la vérité[8], le respect dû aux chefs[9], la glorification des dirigeants et de ceux qui leur sont liés[10] ou encore par des signes de sujétion comme le fait d'embrasser les pieds et les pans de vêtements des puissants.[11]

La sujétion apparaît comme une séquelle de la tyrannie et s'explique par l'oppression, avilissante et humiliante, ainsi que le souligne Aḥmad Amîn. Les Egyptiens ont subi « *maints tourments et humiliations* » tout au long de leur histoire.[12] « *Les dirigeants qui prirent le pouvoir après* [le sultan Sélim] *étaient des tyrans cruels et impitoyables, des pillards corrompus, ce qui avilit et humilia les Egyptiens, sans parler des actions des gouverneurs des provinces, des* multazim-s *et des autres Turcs ottomans* (...) ».[13] Aḥmad Amîn décrit ainsi les conséquences de la domination ottomane : « [Les Egyptiens] *sombrèrent dans l'inquiétude, le désespoir, la soumission, le mensonge, la servilité face aux titres et aux grades. Ils estimèrent les gens en fonction de leurs propriétés terriennes et non pas selon leur qualités. Cela fut sans équivalent et il en reste des séquelles aujourd'hui encore.* »[14] Le proverbe « Danse pour le singe en son royaume » ou sa variante « Danse pour le singe en son temps », qui apparaît dans trois articles[15], « *montre la soumission des Egyptiens au dirigeant du moment même s'il est injuste* »[16]. Aḥmad Amîn y voit également les « *séquelles des époques de tyrannie et d'oppression. On demandait aux gens d'être muets et immobiles comme des pierres, d'obéir même s'ils étaient opprimés, d'accepter même si cela les affligeait, d'approuver le gouverneur, fût-il un singe, d'obéir aux ordres, fussent-ils immoraux. Quand les gens s'éveillèrent et décidèrent d'établir la liberté, il fallut transformer ces proverbes pour demander aux gens de ne plus accepter l'oppression, quand bien même ils y seraient contraints et de dire la vérité même si cela devait leur porter préjudice. Ces proverbes, devenus obsolètes, intéressent l'historien et non plus le moraliste* ».[17]

---

[1] « *Anâ awwel men aṯâ` we-âkher men `aṣâ* », *ibid.*, p. 63.
[2] « *En ebtalît be-ẓâlim gârî-h* », « Al-amthâl », p. 63
[3] « *Elle teshûf-u râkeb `alâ el-`aṣâ ᵍûl l-oh : mubârak el-ḥosân* », *ibid.*, p. 63. Ce proverbe est également signalé dans l'article « Elle », pp. 56-57.
[4] « *En kân l-ak `abd el-kalb ḥâga, ᵍol-loh yâ sîdî* », *ibid.*, p. 63.
[5] « *Râyeḥ fên yâ ṣa`lûk bên el-mulûk* », *ibid.*, p. 64.
[6] *Ibid.*, p. 70.
[7] « Al-amthâl », pp. 61-70, « In wa idhâ », pp. 72-74, « Al-miṣriyya », pp. 370-371.
[8] « In wa idhâ », pp. 72-74, « Al-malaq », p. 379.
[9] « Al-sinn », p. 238.
[10] « Al-amthâl », pp. 61-70, « Al-malaq », p. 379.
[11] « Al-qubla », pp. 318-319.
[12] « Al-sulṭân Salîm », pp. 234-237.
[13] *Ibid.*.
[14] *Ibid.*, p. 237.
[15] « *Orᵍoṣ l-el-ᵍerd fe dawlet-oh* » ; « *Orᵍoṣ l-el-ᵍerd fe zamân-oh* ». « Al-amthâl », pp. 61-70, « In wa idhâ », pp. 72-74, « Al-mudârâ », pp. 361-362.
[16] « Al-amthâl », p. 64.
[17] « In wa idhâ », p. 73.

Deux articles expliquent notamment la soumission des Egyptiens aux Turcs par leur communauté de religion.[1] L'auteur établit un parallèle entre le rejet de la présence française lors de l'expédition d'Egypte (1798-1801) et l'acceptation de la souveraineté ottomane. « [Les Ottomans] *gouvernèrent pendant de longs siècles que les Egyptiens endurèrent avec une patience surprenante, à laquelle les poussaient bien souvent leur caractère et leur union* [avec les Turcs] *dans l'islam. C'est pourquoi ils ne supportèrent rien des Français qui étaient d'une autre religion. Les révoltes troublèrent leur repos et durèrent jusqu'à leur départ et il en fut de même avec les Anglais.* »[2] On trouve des remarques similaires dans l'article portant sur le sentiment national (« Al-shu`ûr al-waṭanî ») :

« *Quand les Français assaillirent l'Egypte, le sentiment national n'était pas manifeste. Il existait plutôt un sentiment religieux. C'est pourquoi les Français voulurent prendre les Egyptiens pour des imbéciles en alléguant que certains d'entre eux s'étaient, à l'instar de `Abd Allâh Menou*[3]*, convertis à l'islam et ce fut peut-être Napoléon lui-même qui prétendit cela.*[4]

Mais le stratagème ne fonctionna pas sur les Egyptiens et leur hostilité envers les Français persista du fait de leur différence de religion.

La communauté de religion est ce qui explique leur soumission aux Turcs et leur silence face aux injustices [qu'ils ont commises]. »[5]

Ce sentiment d'appartenance religieuse fut, selon Aḥmad Amîn longtemps prédominant sur le sentiment national et il impliquait l'union des musulmans autour du sultan et la loyauté envers l'empire ottoman. En témoigne pour l'auteur le fait que les appels de Aḥmad Lutfî al-Sayyid (1872-1963) en faveur de « l'égyptianisme », son rejet de l'ottomanisme et de tout lien politique avec l'empire ottoman furent d'abord très mal accueillis. Il revient en effet à Aḥmad Lutfî al-Sayyid, qui fut surnommé « le maître de la génération » (*usthâdh al-jîl*) en raison de sa grande influence sur la vie politique et intellectuelle de la première moitié du XXe siècle, à travers son journal *al-Jarîda* (1907-1915), d'avoir le premier formulé une conception exclusivement « territoriale » du nationalisme égyptien, opposé au panislamisme et à l'ottomanisme, laquelle s'imposa à partir des années 1920.

Une telle tendance à la sujétion apparaît aussi comme une inclination propre aux Egyptiens. Elle se trouve largement abordée au sujet de « l'égyptianité ». La patience, qui en est présentée comme l'un des traits caractéristiques, incite à la soumission et à la résignation. « [La personnalité égyptienne] *supporte les peines avec une patience telle qu'elle n'est pas loin de s'inverser en vilenie* (radhîla). *Il est rare en effet qu'elle se soulève contre l'oppression qui l'afflige et les désastres qui la frappent. Elle endura les actes abominables commis par les*

---

[1] « Al-sulṭân Salîm », pp. 234-237, « Al-shu`ûr al-waṭanî », pp. 250-252.

[2] « Al-sulṭân Salîm », p. 237. Au Caire, l'occupation française fut en effet marquée par deux grandes insurrections en octobre 1798 et en mars-avril 1800 et par l'assassinat en juin 1800 du général Jean-Baptiste Kléber (né en 1753) qui avait pris le commandement de l'expédition française après le départ de Bonaparte pour la France en 1799.

[3] Le général Jacques Menou, dit `Abd Allâh (1750-1810), se convertit à l'islam et épousa une musulmane. Il prit le commandement de l'armée d'occupation après l'assassinat de Kléber en juin 1800. Sur Jacques Menou, voir aussi « Al-mar'a », pp. 362-366.

[4] Les proclamations de Bonaparte à son arrivée en Egypte contiennent en effet des professions de foi. En 1799, à son retour de la campagne de Syrie, qui fut un échec, il dit même envisager de se convertir à l'islam.

[5] « Al-shu`ûr al-waṭanî », p. 250.

nations qui occupèrent l'Egypte et attendit d'en être soulagée. »[1] Aḥmad Amîn ajoute qu'elle s'en consola « *avec des plaisanteries acerbes, des chants flamboyants et des proverbes* »[2]. Il se réfère également à la « *patience surprenante* » avec laquelle les Egyptiens supportèrent les longs siècles de la domination ottomane, ce qu'il explique, comme nous l'avons vu, par le caractère des Egyptiens et leur communauté de religion avec les Turcs.[3] Le proverbe « Si tu entres dans un pays où les gens adorent le veau, coupe de l'herbe et donne-lui » ou sa variante « Si tu es dans un pays où l'on adore l'ânon, coupe de l'herbe et nourris-le », cité quatre fois dans le *Dictionnaire*[4], témoigne selon l'auteur « *du penchant pour la résignation* (ḥubb al-istislâm)*, de l'inclination à la soumission et à l'obéissance, même si l'ordre est absurde, de l'aversion pour la révolte et de la répugnance à proclamer la vérité* ».[5] La résignation fataliste encourage également la sujétion et ainsi quand les Egyptiens « *subissent l'oppression d'un dirigeant tyrannique, au lieu d'exiger l'application de la justice, ils disent* « ma`alehsh » (tant pis, cela ne fait rien) ».[6] Toujours au sujet de « l'égyptianité », Aḥmad Amîn constate que les Egyptiens oublient rapidement les événements. Il donne l'exemple du gouverneur turc tyrannique qui accomplit par la suite des œuvres pies et dont les Egyptiens conservent le souvenir des bonnes actions et non plus des méfaits.[7]

La patience, la capacité d'oubli et de pardon des Egyptiens se trouvent mises en rapport avec le fait qu'ils sont plus généreux que courageux. Le manque de courage paraît ainsi expliquer également la tendance à la sujétion. D'autres articles du *Dictionnaire* font mention du caractère peureux des Egyptiens et de leur manque de courage. Aḥmad Amîn l'évoque au sujet des créatures surnaturelles et de la terreur qu'elles inspirent. Il montre notamment comment les Turcs et les Albanais exploitèrent les peurs des Egyptiens en se déguisant en djinns ou en *mârid*-s. Il dénonce également les croyances aux croque-mitaines, qui terrorisent les enfants et qui les rendent peureux.[8] Il y revient au sujet des « *bons* » contes qui donnent l'exemple du courage, de la loyauté et de l'héroïsme pour déplorer que ces thèmes soient absents de la plupart des contes des Egyptiens.[9] Il constate la crainte qu'inspire la conscription, et ce, malgré les exhortations de l'islam à la guerre (*jihâd*).[10] Dans l'article « Al-ḥarb » (la guerre), l'auteur étudie « *l'état d'esprit et les mœurs sociales* » (*aḥwâl nafsiyya wa akhlâq ijtimâ`iyya*)[11] des Egyptiens en temps de guerre, au travers des exemples de l'expédition française d'Egypte et du débarquement de l'armée britannique en 1882 lors de la révolution de `Urâbî. Il relève notamment le peu de détermination des Egyptiens devant l'ennemi. Il observe également que la situation a beaucoup changé depuis la fin du XIXe siècle et que lors des deux conflits mondiaux et de la guerre du Canal (1951-1952)[12], les Egyptiens

---

[1] « Al-miṣriyya », p. 371.
[2] *Ibid.*, p. 371.
[3] « Al-sulṭân Salîm », p. 237.
[4] « *En dakhalt balad ahl-oh ye`bed el-`egl ḥeshsh we addî-loh* » ; « *En kont fe balad ye`bedû el-gaḥsh ḥeshsh we erme-loh* »). « Al-amthâl », pp. 61-70, « In wa idhâ », pp. 72-74, « Al-mudârâ », pp. 361-362, « Al-malaq », p. 379.
[5] « In wa idhâ », p. 72.
[6] « Al-lawâzim », p. 348.
[7] « Al-miṣriyya », pp. 370-371.
[8] « Bu`bu` », p. 91, « Jinn », pp. 141-143, « Al-mârid », p. 353. Voir aussi Djinns, démons, *`afârît*-s et autres créatures surnaturelles.
[9] « Ḥaddûta », pp. 155-161. Voir aussi Les contes et les histoires.
[10] « Al-qur`a aw al-tajnîd aw al-jihâdiyya », p. 323.
[11] « Al-ḥarb », p. 161.
[12] Il s'agit de la guérilla menée contre les forces anglaises stationnées dans la zone du canal de Suez par des phalanges de volontaires, notamment les Frères musulmans et des hommes de la police auxiliaire. Voir aussi « Al-shu`ûr al-waṭanî », pp. 250-252.

ont montré leur héroïsme et leur esprit de sacrifice. Il note par ailleurs que Sa`d Zaghlûl (1856-1927), grande figure politique qui incarna dans les années 1920 les aspirations nationales des Egyptiens, ne se laissait pas intimider par les menaces[1] tandis qu'avant lui les Egyptiens étaient très peureux et que « *l'envoi par l'Angleterre d'un seul navire de guerre suffisait à régler les problèmes* ».[2]

Il évoque par ailleurs la servilité héritée du tempérament paysan. Dans l'article intitulé « l'agriculture » (Al-zirâ`a), au sujet des injustices continuelles que subirent les paysans de la part des chefs de village (*`umda*) et de leurs adjoints (*shaykh al-balad*), des *multazim*-s, des percepteurs d'impôt et des gouverneurs de province, l'auteur note ainsi que « *les gens d'Egypte ont hérité de la servilité* (dhull) *car la plupart* [des habitants] *du pays, même ceux qui sont instruits, sont des fils de paysans ; l'agriculture et le mode de vie qui lui est lié implique en effet un tempérament particulier. Ces derniers temps, l'industrie concurrence l'agriculture, et le tempérament des habitants change en conséquence* ».[3] Il constate également dans l'article « le système des classes sociales » (« Niẓâm al-ṭabâqât ») que les ouvriers furent plus prompts et plus aptes à s'organiser pour revendiquer leurs droits que les paysans.[4]

L'hypocrisie et La flatterie :

L'hypocrisie et la flatterie marquent également le rapport des Egyptiens au pouvoir et paraissent être la contrepartie de leur soumission. Il est à ce titre significatif que les deux proverbes les plus souvent cités pour illustrer la tendance à la sujétion des Egyptiens - « Danse pour le singe en son royaume » et « Si tu entres dans un pays où les gens adorent le veau, coupe de l'herbe et donne-lui » - sont aussi donnés en exemple de leur hypocrisie et de leur flagornerie.[5] On relève dans les entrées du *Dictionnaire* trois articles dont l'intitulé est en rapport avec ces thèmes : « Ḥashkala » (flatterie), « Al-mudârâ » (l'hypocrisie) et « Al-malaq » (la flatterie).[6]

Aḥmad Amîn considère que les Egyptiens « *excellent* » dans l'hypocrisie[7] et rapporte par deux fois la célèbre histoire du cuisinier et des aubergines :

« *Un maître de maison demanda à son cuisinier : « que cuisines-tu aujourd'hui ? ». « Ce qu'il te plaira », répondit le cuisinier. « Que penses-tu des aubergines ? », lui demanda son maître. « C'est un plat délicieux, qui a telle et telle qualité » dit le cuisinier qui commença à en faire l'éloge. Son maître reprit : « mais elles sont difficiles à digérer ». Le cuisinier se mit alors à les critiquer. Le maître lui dit : « mais tu en vantais les mérites*

[1] Aḥmad Amîn évoque ici les menaces d'exil. Sa`d Zaghlûl fut exilé par deux fois de mars 1919 à avril 1921 et de décembre 1921 à avril 1923. Son premier exil déclencha le soulèvement de 1919.
[2] « Al-shu`ûr al-waṭanî », p. 251.
[3] « Al-zirâ`a », p. 219.
[4] « Niẓâm al-ṭabâqât », pp. 398-399. La création du premier syndicat date de 1899 (industrie de la cigarette). Ils étaient 95 en 1922. Ils demeurèrent cependant officieux et sans statut légal jusqu'en 1942, quand le droit de s'organiser en syndicat fut accordé aux ouvriers de l'industrie, à l'exclusion des paysans et des fonctionnaires. Voir par exemple TOMICHE, Nada, L'Egypte moderne, Paris, Puf, Que sais-je ? n° 459, 1966, p. 54 et 62.
[5] « Al-mudârâ », pp. 361-362, « Al-malaq », p. 379.
[6] « Ḥashkala », p. 168, « Al-mudârâ », pp. 361-362, « Al-malaq », p. 379.
[7] « Al-mudârâ », pp. 361-362.

auparavant ». « Suis-je votre cuisinier ou celui des aubergines ? dit alors le cuisiner, si vous les détestez, je les déteste et si vous les louez, je les loue. »[1]

Il signale que de nombreuses histoires (*ḥikâyât*) y incitent en montrant que celui qui ne se conforme pas aux gens connaît de grands malheurs.[2] Il note que la flatterie et l'hypocrisie sont fréquentes dans la poésie et dénonce l'hypocrisie des marques de politesse et de respect.[3] Dans l'article « Al-mujâmala » (la politesse), il écrit notamment que les Egyptiens se montrent polis, témoignent de l'amitié et du respect alors qu'ils nourrissent de la haine et du mépris et accueillent leurs ennemis avec des étreintes et des embrassades.[4] L'article sur l'hypocrisie (« Al-mudârâ ») renvoie d'ailleurs à celui sur la politesse et ces deux textes se trouvent ainsi mis en rapport. L'hypocrisie, la répugnance à dire la vérité, le manque de franchise, le mensonge apparaissent comme des séquelles de l'oppression.[5] Il en est de même pour la flatterie :

« *La flatterie est fréquente chez les Egyptiens, notamment de la part des subordonnés envers leurs chefs et des pauvres envers les riches. De célèbres proverbes en témoignent par exemple « Si tu entres dans un pays où les gens adorent le veau, coupe de l'herbe et donne-lui »*[6] *ou encore « Le riche voulait un tesson, le pauvre cassa sa jarre »*[7] *! Il existe de nombreux proverbes de ce genre.* [Les Egyptiens] *ont pour excuse les longs siècles de tyrannie et d'oppression* [qu'ils ont endurés], *en particulier à l'époque des Turcs, qui leur enseignèrent la flatterie et l'excès d'éloges grossières. Aussi, rares étaient les subalternes qui disaient la vérité à leur chef ou qui s'abstenaient d'accomplir un ordre qu'ils considéraient mauvais.* »[8]

Dans la suite de cet article, l'auteur indique qu'elle se manifeste dans les comportements, par le fait par exemple de baiser les pieds de son supérieur, et qu'elle s'exprime aussi dans les discours par la glorification des chefs. La flagornerie apparaît ainsi comme l'une des séquelles de la domination ottomane. Elle marque les rapports des subalternes avec leurs chefs et ceux des pauvres avec les riches, et implique l'obéissance et le mensonge.

Les impôts :

Aḥmad Amîn relève aussi les marques de l'oppression au sujet des impôts. La faiblesse de la recette des impôts s'explique selon lui par le fait que « *depuis les périodes de tyrannie, les Egyptiens croient qu'il n'y a pas de mal à se soustraire aux impôts. A chaque fois que les gens ont la possibilité d'y échapper, ils n'hésitent pas à le faire* ».[9] L'auteur reprend et développe cette idée dans l'article intitulé « le gouvernement égyptien » (« Al-ḥukûma al-miṣriyya ») :

---

[1] « Al-bâdhinjân », p. 79. L'article « Al-mudârâ », pp. 361-362, donne une version légèrement différente.
[2] « Al-mudârâ », pp. 361-362.
[3] « Al-mujâmala », pp. 355-356.
[4] *Ibid.*
[5] « In wa idhâ », pp. 72-74, « Al-bâdhinjân », p. 79, « Al-sulṭân Salîm », pp. 234-237, « Al-mujâmala », pp. 355-356, « Al-mudârâ », pp. 361-362, « Al-malaq », p. 379. Comme séquelles de l'oppression, voir « In wa idhâ », pp. 72-74, « Al-sulṭân Salîm », pp. 234-237, « Al-mudârâ », pp. 361-362, « Al-malaq », p. 379.
[6] « *Izâ dakhalt balad ye`bed el-`egl ḥeshsh we addî-loh* ».
[7] « *`Âz el-ghânî sha^{q}fa, kasar el-fa^{q}îr zirr-o* ».
[8] « Al-malaq », p. 379.
[9] « Al-ḍarâ'ib », p. 268.

« [Les] *impôts étaient en général collectés par la force et de manière injuste. Nous avons, pour cette raison, hérité du fait que les gens considèrent le gouvernement comme un chasseur dont ils seraient la proie. Nous avons de même hérité de la conviction selon laquelle il n'y a pas de mal à s'emparer de l'argent du gouvernement puisqu'il le saisit lui-même de manière injuste. Si quelqu'un peut se dérober à l'impôt ou prendre une terre qui appartient à l'Etat, il n'hésitera pas à le faire. Nous avons hérité de bien d'autres choses de ce genre.* »[1]

Aḥmad Amîn se demande également si l'on ne pourrait voir l'incidence de l'oppression dans l'architecture des maisons. Leur aspect extérieur misérable témoignerait de la méfiance des riches propriétaires à l'égard des impôts et de la cupidité des dirigeants.[2]

4.3 Les hiérarchies sociales :

Aḥmad Amîn voit également l'influence des Mamelouks et des Turcs sur les distinctions sociales. Dans « Al-Mamâlik » (les Mamelouks), Aḥmad Amîn considère le comportement des gens aisés, leur train de vie luxueux, leur goût pour l'ostentation, leur mépris pour les pauvres comme une imitation des Turcs et des Mamelouks.[3]

Le système des classes sociales (*niẓâm al-ṭabâqât*) est fondé selon lui d'une part sur les grandes disparités de richesse, que représente notamment l'inégale répartition de la propriété terrienne, d'autre part sur le caractère discriminant des titres et des grades. Il souligne que les classes sociales sont très différenciées en Egypte et donne l'exemple de la propriété terrienne : « *certains possèdent vingt milles* faddân-s (soit 8 400 hectares) *ou d'avantage et d'autres ne possèdent rien* ».[4] En 1950, à la veille de la réforme agraire, la répartition des terres était en effet très inégale. Les grandes propriétés terriennes, supérieures à 50 *faddân*-s (21 hectares), représentaient une superficie de 860 000 hectares, répartie entre moins de 12 000 individus, soit une surface moyenne de 72 hectares. Les propriétés moyennes, allant de 5 à 50 *faddân*-s (2,1 à 21 hectares), regroupaient 805 000 hectares pour 150 000 personnes, avec une surface moyenne de 5,35 hectares. La petite propriété, inférieure à 5 *faddân*-s (2,1 hectares), comptait 885 000 hectares, que se partageaient 2,6 millions de paysans, soit une moyenne de 33,6 ares. Deux millions d'entre eux ne disposaient que d'un seul *faddân* voire moins. Un million et demi de paysans ne possédaient pas de terre. L'exemple donné par Aḥmad Amîn de la grande propriété se situe parmi les deux cents personnes qui détenaient des superficie de plus de 420 hectares.[5] L'auteur constate que les gens s'évaluent les uns les autres en fonction de leurs propriétés terriennes, et non pas selon leurs qualités, ce qu'il considère également comme l'une des séquelles de la domination ottomane.[6]

Les hiérarchies sociales sont marquées par le respect dû par les pauvres à la classe supérieure, leur soumission et leur obéissance extrêmes à celle-ci[7] et le mépris des riches pour

---

[1] « Al-ḥukûma al-miṣriyya », p. 174.
[2] « Al-buyût », pp. 106-108. Sur l'architecture des maisons, voir La famille et la femme.
[3] « Al-Mamâlîk », p. 381.
[4] « Al-dhawât », p. 205. Un *faddân* correspond à 0,42 ha.
[5] D'après les chiffres cités par BESANCON, J., « Portrait de l'Egypte rurale au milieu du XXe siècle », *in* AULAS, M. C., BESANCON, J., et *al.*, *L'Egypte d'aujourd'hui. Permanences et changements 1805-1976*, Paris, Editions du CNRS, 1977, p. 200.
[6] « Al-dhawât », pp. 205-206, « Al-sulṭân Salîm », pp. 234-237.
[7] « Al-amthâl », pp. 61-70, « Al-sinn », p. 238, « Niẓâm al-ṭabaqât », pp. 398-399.

les pauvres.[1] Elles se manifestent également au travers des titres et des grades. Six articles traitent de ces distinctions, qui apparaissent, dans les entrées du *Dictionnaire*, dans l'intitulé de trois articles : « Afandî » (le titre d'effendi), « Bâshâ » (le titre de pacha) et « Al-rutab » (les grades).[2] Les titres de pacha, bey et effendi sont d'origine turque. Dans l'empire ottoman, le titre de pacha était décerné aux plus hauts fonctionnaires, les ministres et les gouverneurs des grandes provinces. Il fut par la suite attribué aux catégories les plus élevées des fonctionnaires civils et militaires. Le titre de bey était utilisé pour désigner diverses fonctions civiles et militaires. En Egypte, le titre de pacha était porté par les dignitaires du plus haut rang dans la hiérarchie de l'Etat. La distinction de bey correspondait au deuxième rang le plus élevé. Quant au titre d'effendi, Aḥmad Amîn constate la dévaluation de son prestige. Porté à l'origine par les princes de la famille du sultan à Istanbul, il fut ensuite donné aux dirigeants qui portaient un tarbouche et un costume européen, pour enfin qualifier tous ceux qui portent un tarbouche.[3] L'auteur explique que le titre honorifique de pacha était octroyé par le roi, le khédive ou le sultan selon la fonction occupée, comme récompense ou comme faveur, ou encore de manière arbitraire.[4] Il indique que les titres en usage à l'époque des khédives `Ismâ`îl (1863-1879) et Tawfîq (1879-1892) commencèrent à être vendus sous le khédive `Abbas II (1892-1914) et devinrent une cause de corruption.[5] Il en souligne le caractère discriminant :

« *Ces titres faisaient partie intégrante du pouvoir des souverains. Ils méprisaient le peuple* (sha`b) *par ce moyen et amenaient les gens à tendre le cou vers eux* (tashra'ib). *C'est un système qui va de pair avec celui des classes sociales : le système des rangs et des titres et les grandes différences* [qui séparent] *les riches et les pauvres, et ainsi de suite.* »[6]

Il voit notamment la servilité des Egyptiens face à ces distinctions comme l'une des marques de l'oppression qu'ils ont subie à l'époque ottomane.[7] Ces titres jouissaient d'un immense prestige et d'une respectueuse considération comme le montre l'exemple déjà cité de l'article « Bâshâ » (le titre de pacha).[8] Dans la seconde partie du *Dictionnaire*, consacrée aux expressions égyptiennes, figure un petit article de onze lignes intitulé « Les paroles flatteuses et hypocrites » (« Alfâẓ al-malaq wa-l-nifâq), qui témoigne de l'obséquiosité et du caractère servile des rapports entretenus avec les détenteurs de ces titres.

« *Elles sont nombreuses dans la langue populaire* (al-lugha al-sha`biyya)*, par exemple « le seigneur de la maison », «* sa`âdt-ak *»* (titre respectueux)*, « votre honneur », « votre obéissant serviteur », « votre esclave », « je suis votre serviteur », « je m'élève jusqu'au seuil de votre porte », « je baise la terre entre vos mains », « j'implore votre grâce », « je prie pour que vous soit accordé longue vie », etc., etc., il y en a par centaines. Parmi les bienfaits* [apportés] *par la nouvelle ère, figure l'abolition des grades et des décorations, et des formules qui leur sont attachées.*[9] *Mais comment cela serait-il possible ? Les âmes s'y sont*

---

[1] « Al-amthâl », pp. 61-70, Al-Mamâlîk », pp. 380-381.
[2] « Afandî », pp. 50-51, « Bâshâ », pp. 79-80, « Al-rutab », pp. 209-210, « Al-sulṭân Salîm », pp. 234-237, « Al-sinn », p. 238, « Niẓâm al-ṭabaqât », pp. 398-399.
[3] « Afandî », pp. 50-51, « Bâchâ », pp. 79-80, « Al-rutab », pp. 209-210.
[4] « Bâshâ », pp. 79-80, « Al-rutab », pp. 209-210.
[5] « Al-rutab », pp. 209-210.
[6] « Bâshâ », p. 80.
[7] « Al-sulṭân Salîm », pp. 234-237.
[8] « Bâshâ », pp. 79-80, « Al-sinn », p. 238.
[9] L'abolition des grades de pacha et de bey fut l'une des premières mesures prises par les Officiers libres en juillet 1952.

accoutumées depuis tant d'années. Il faut que la nouvelle génération se réhabitue au discours de l'égalité. »[1]

Aḥmad Amîn se félicite de l'abolition des rangs et des titres et la limitation de la propriété agricole, qu'il décrit comme les premières mesures prises, « *quand vint le temps de la réforme en 1952* »[2], pour supprimer le système des classes sociales.[3]

4.4 L'islam formel :

L'exemple des pratiques religieuses des Turcs et des Mamelouks, décrites comme une piété formelle ou un islam superficiel, revient à plusieurs reprises dans le *Dictionnaire*. Il apparaît tout d'abord dans l'article « Al-Atrâk » :

« *Le Turc est célèbre pour sa piété, mais il s'agit d'une piété formelle* (tadayyun shaklî) *que décrie l'esprit de l'islam. La bienséance pendant la psalmodie du Coran et la pratique de la prière le préoccupe d'avantage que l'établissement de la justice, la suppression des injustices et de la corruption. Il croit pouvoir effacer tous les crimes qu'il a commis en construisant des mosquées, des fontaines publiques et des écoles.*

Et malheureusement, les Egyptiens ont reçu d'eux ces deux choses [les crimes et les bonnes œuvres]. »[4]

Aḥmad Amîn y fait une autre référence dans l'article « Al-sulṭân Salîm » (le sultan Sélim Ier) :

« *La plupart d'entre eux professaient un islam superficiel* (islâm ẓâhirî). *L'islam consistait pour eux à s'asseoir décemment pour écouter le Coran et à en placer un petit exemplaire dans une boîte en or ou en argent, sans aucune considération pour la justice. Plus que tout autre chose, nous voyons dans leur histoire le sang versé, les excès dans l'argent et les plaisirs, les nombreuses spoliations. Ils croyaient pouvoir expier toutes ces mauvaises actions en édifiant des mosquées et des fontaines. On raconte que l'un d'entre eux fit construire une mosquée en arrachant la plupart des matériaux comme la pierre, le marbre et le bois à d'autres mosquées et maisons. Les Egyptiens la surnommèrent avec humour «* el-masgid el-ḥarâm »[5]. »[6]

L'auteur donne également dans cet article l'exemple d'un tyran qui accomplit le pèlerinage à La Mecque croyant ainsi obtenir le pardon de ses mauvaises actions. Il note en outre que « *le commun du peuple* (al-`awâmm) *a multiplié les proverbes et colporté des histoires témoignant de leur tyrannie, de leur stupidité, de leur corruption, de leur pratique religieuse superficielle, etc.* »[7]

---

[1] « Alfâẓ al-malaq wa-l-nifâq », *Al-ta`âbîr al-miṣriyya*, p. 428.
[2] « Bâshâ », p. 80.
[3] « Bâshâ », pp. 79-80, « Al-rutab », pp. 209-210, « Niẓâm al-ṭabaqât », pp. 398-399. La loi du 9 septembre 1952 sur la réforme agraire limitait la propriété à 200 *faddân*-s (84 hectares), 300 si le propriétaire avait au moins deux enfants. 560 000 *faddân*-s furent confisqués et redistribués.
[4] « Al-Atrâk », p. 23.
[5] La mosquée illicite. L'expression joue sur les deux sens du mot *ḥarâm*, sacré et illicite ; *al-masjid al-ḥarâm* désigne également la mosquée sacrée de La Mecque.
[6] « Al-sulṭân Salîm », p. 236.
[7] *Ibid.*, p. 237.

On retrouve une notation similaire dans l'article « Al-miṣriyya » (l'égyptianité) :

« (...) [les Egyptiens] *oublient rapidement les événements. Si quelqu'un les a maltraités pour ensuite accomplir des œuvres pies, ils oublient ses mauvaises actions en regard des bonnes. Il en était ainsi du gouverneur turc qui, après les outrances de la tyrannie, construisait une mosquée, accomplissait le pèlerinage, fondait une fontaine publique, portait un exemplaire du Coran, ou autre chose encore, et auquel ils pardonnaient la méchanceté.* »[1]

Aḥmad Amîn y revient enfin au sujet de l'héritage des Mamelouks. Il est à noter que dans cet article, Mamelouks et Turcs sont assimilés.

« *Leur pire héritage est l'islam formel* (al-islâm al-saṭḥî) *et la croyance aux superstitions et aux illusions. Le Turc en effet commet généralement des injustices qu'il croit pouvoir réparer en construisant des mosquées ou des fontaines publiques, ou en accomplissant ses prières, ou d'autres choses de ce genre. Il respecte le Coran, il ne croise pas les jambes ni ne fume pendant sa récitation mais l'essence de la foi ne pénètre pas dans son cœur. Les Mamelouks ont peut-être beaucoup influencé les Egyptiens dans le caractère superficiel de leur dévotion à Dieu. La foi ne parvient pas au cœur de la majorité d'entre eux.* »[2]

A propos de `Abd al-Raḥmân Katkhuda et des émirs mamelouks, l'auteur note de même que « *les émirs étaient des tyrans, ils faisaient la charité et construisaient des fontaines publiques et des mosquées, croyant que cela pardonnerait leurs mauvaises actions* ».[3]

Cinq articles évoquent donc la croyance selon laquelle les œuvres pies telles que la construction de mosquées, de fontaines publiques ou d'écoles, l'accomplissement des prières ou du pèlerinage à La Mecque, la charité envers les pauvres ou encore le fait de porter un exemplaire du Coran permettraient d'obtenir la réparation et le pardon de ses crimes et de ses mauvaises actions. Une telle croyance est attribuée aux Turcs dans quatre articles et aux Mamelouks dans deux articles.[4] Elle engage à des pratiques religieuses qualifiées à trois reprises de « *piété formelle* », d'islam « *formel* » ou « *superficiel* » (*saṭḥî*, *ẓâhirî*).[5] Elle se trouve dans ce cas associée au souci de bienséance pendant la récitation du Coran. Dans ces articles, une opposition apparaît entre une pratique religieuse formelle, qui se voudrait réparation de l'injustice, des crimes, des mauvaises actions et de la tyrannie d'une part et l'esprit de l'islam ou l'essence de la foi, porteurs d'un idéal de justice, d'autre part.

Les pratiques religieuses des dirigeants mamelouks et turcs ne furent pas sans incidence sur celles des Egyptiens. Aḥmad Amîn estime en effet que ceux-ci ont hérité des Mamelouks et des Turcs une pratique religieuse formelle et la croyance aux superstitions. Ce jugement extrêmement sévère sur le caractère superficiel de la piété des Egyptiens se trouve en contradiction avec ce que l'on peut lire dans l'article « Al-dîn » (la religion). Aḥmad Amîn y décrit la grande influence de l'islam sur la vie sociale égyptienne et le profond attachement des Egyptiens à la religion. Ils sont « *depuis longtemps connus pour leur piété, et même celui*

---

[1] « Al-miṣriyya », p. 371.
[2] « Al-Mamâlîk », p. 380.
[3] « Namâdhij », p. 404.
[4] « Al-Atrâk », pp. 23-24, « Al-sulṭân Salîm », pp. 234-237, « Al-miṣriyya », pp. 370-371, « Al-Mamâlîk », pp. 380-381 pour les Turcs, « Al-Mamâlîk », pp. 380-381 et « Namâdhij », pp. 401-404 pour les Mamelouks.
[5] « Al-Atrâk », pp. 23-24, « Al-sulṭân Salîm », pp. 234-237, « Al-Mamâlîk », pp. 380-381.

qui, parmi eux, n'est pas pratiquant, se fait l'ardent défenseur de la religion dès lors qu'on lui porte la moindre atteinte ».[1] On trouve ainsi deux propositions opposées. Dans un cas, il caractérise ses compatriotes par une pratique religieuse formelle, en notant que « *la foi ne parvient pas au cœur de la majorité d'entre eux* ».[2] Dans l'autre cas, il considère que l'islam « *pénètre au plus profond de l'âme* [d'un individu] *même s'il n'accomplit pas en apparence les pratiques cultuelles* ».[3] L'article « Al-Mamâlîk » (les Mamelouks) est le seul article du *Dictionnaire* dans lequel la piété des Egyptiens est explicitement qualifiée de superficielle. Concernant des superstitions, on ne trouve pas d'autre mention de l'influence des Mamelouks et des Turcs. Cependant, certaines considérations de l'auteur au sujet du pèlerinage, des exemplaires du Coran et de sa récitation ne sont pas sans évoquer une pratique religieuse formelle.

Dans l'article portant sur le pèlerinage à La Mecque, l'auteur indique notamment que « *bon nombre de gens n'effectuent le pèlerinage que pour se voir donner le titre de* ḥâjj *un tel ou* ḥâjja *une telle* »[4], titre auquel ils tiennent énormément. Il juge par ailleurs que certaines personnes tombent dans l'excès en effectuant le pèlerinage autant de fois que leurs moyens le permettent ou en l'accomplissant à pied. Il note toutefois que « *souvent le pèlerinage a une bonne influence sur le pèlerin qui renonce à commettre des péchés et revient pieux parce qu'il croit que Dieu a pardonné l'ensemble de ses fautes par son pèlerinage et la station sur le mont `Arafât* ».[5] Dans l'article « Al-sulṭân Salîm », au sujet de l'islam superficiel que professaient les Turcs, Aḥmad Amîn explique que celui-ci consistait notamment à mettre de petits exemplaires du Coran dans des boîtes en or ou en argent.[6] Il explique en outre que les Egyptiens pardonnaient la méchanceté du gouverneur turc qui manifestait sa piété en portant par exemple un exemplaire du Coran.[7] Deux articles évoquent notamment l'instrumentalisation par les Egyptiens des exemplaires du Coran, qui connaissent une utilisation protectrice comparable à celle des amulettes et des talismans.[8] Le contenu du Coran se trouve réduit à son support, ainsi doté en lui-même d'un pouvoir bénéfique. L'auteur montre de même que l'on accorde une valeur en soi à la récitation du Coran.[9]

Au travers de l'exemple de la piété formelle des Mamelouks et des Turcs, Aḥmad Amîn met notamment en cause les signes de piété, telle la bienséance lors de la récitation du Coran, les fondations pieuses et le pèlerinage - qui ne suffisent pas à prouver l'intégrité des intentions et de la foi d'un individu, s'ils se trouvent en désaccord avec son comportement. Il critique également le fait d'accorder une vertu réparatrice à certaines actions comme les bonnes œuvres, soulevant ainsi le problème de la responsabilité de l'homme face à ses actes. Aḥmad Amîn traite du caractère superficiel des pratiques religieuses et de la religion factice (*ṣinâ`î*) en d'autres écrits.[10] Le fait que la religion ait perdu son esprit a contribué, selon lui, au déclin de la civilisation arabo-musulmane et à la diffusion des superstitions et des illusions.

---

[1] « Al-dîn », p. 200.
[2] « Al-Mamâlîk », p. 380.
[3] « Al-dîn », p. 201.
[4] « Al-ḥajj », p. 154.
[5] *Ibid.*
[6] « Al-sulṭân Salîm », pp. 234-237.
[7] « Al-miṣriyya », pp. 370-371.
[8] « Al- aḥjiba », p. 25, « Al-muṣḥaf », p. 370. Voir aussi Les pratiques magiques.
[9] « Tilâwat al-qurân », pp. 124-125. Voir aussi La baraka.
[10] Voir par exemple AMÎN, Aḥmad, « Al-Dîn al-ṣinâ`î » (la religion factice), *Fayḍ al-khâṭir*, vol. 2, Le Caire, Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, s.d., 7e éd., pp. 12-15 et *Zu`amâ' al-iṣlâḥ fî al-`aṣr al-ḥadîth* (Les grands réformateurs de l'époque moderne), Beyrouth, Dâr al-kitâb al-`arabî, s.d. (1re éd. 1948), p. 8.

Les critiques exprimées par l'auteur rejoignent celles que le mouvement réformiste opposa aux pratiques religieuses formelles, qu'il dénonçait comme « *expression d'habitudes acquises et d'une acceptation passive de l'ordre établi* », réduites à « *des observances et des rites, sans valeur réformante et sanctifiante* », et dans lesquelles « *les actes de foi se limitent à des formules verbales, sans résonance intérieure* ».[1]

La mise en évidence des séquelles de l'oppression subie par les Egyptiens durant les périodes mamelouke et ottomane, dans l'exercice tyrannique de l'autorité, le rapport servile au pouvoir, les hiérarchies sociales et les pratiques religieuses formelles, renvoie à l'introduction du *Dictionnaire*, dans laquelle l'auteur s'interroge sur les « *conditions sociales* » qui ont engendré de nouvelles traditions. Ainsi liées à un contexte politique et historique particulier, ces attitudes sont appelées à se transformer avec l'évolution de la société. D'autres auteurs ont également expliqué certains comportements des Egyptiens, et notamment leur rapport au pouvoir par l'occupation ininterrompue de l'Egypte, « l'anarchie » mamelouke, « l'obscurantisme » turc et les « siècles de décadence » de la période ottomane. Aḥmad Luṭfî al-Sayyid par exemple, évoquait souvent dans ses articles « *les vices de la servitude* » causés par le despotisme.[2] Le sociologue Sayyid `Uways (1913-1989) voyait parmi les traits profonds et durables de la culture égyptienne, « *une attitude ambiguë de soumission grégaire à l'autorité quelle qu'elle soit* », mais en même temps « *l'invention permanente de dispositifs de subversion symbolique de cette obéissance* ».[3] Il chercha aussi à départager ce qui « *relève de « l'authentique », de « l'originel » (*asîl*), par opposition à des comportements et des valeurs « allogènes » (*dakhîl*), imposés à l'Egypte et aux Egyptiens par les conquérants* ».[4]

[1] MERAD, A., « Iṣlâḥ », *EI²*, tome IV, p. 158.
[2] HOURANI, Albert, *op. cit.*, p. 183.
[3] ROUSSILLON, Alain, « Sciences sociales et réformisme. Une sociologie de l'Egypte éternelle » *in* `UWAYS, Sayyid, *L'Histoire que je porte sur mon dos. Mémoires*, traduit de l'arabe par Al-Azhari, N., Delanoue, G., Roussillon, A., Le Caire, CEDEJ, 1989, p. 311.
[4] *Ibid.*, p. 306.

Chapitre III

Fêtes et divertissements : la musique et le chant

Plus de soixante-dix articles font référence à la musique, au chant et à la danse[1]. Ces thèmes apparaissent dans la table des matières du *Dictionnaire* au travers des articles intitulés « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' » (la musique et le chant) et « Al-raqṣ » (la danse), par des titres ou un genre de chansons (« Ḥâdî bâdî », « Waḥawî waḥawî », « El-ṭaᵍṭûᵍa »), par les noms d'un couple de chanteurs célèbres (« `Abduh wa Almaẓ »), d'une communauté de mendiants musiciens et chanteurs (« Ge`êdî ») et des noms d'instruments de musique (« Bandîra » et « El-darabukka »).[2]

Aḥmad Amîn constate que « *la musique et le chant occupent une place importante chez les Egyptiens et suscitent un formidable engouement* ».[3] Il en voit la manifestation « *dans bon nombre de leurs coutumes* ».[4] Il souligne notamment le fait qu'à chaque événement de « *la vie sociale* » correspondent des chants particuliers : « *il y a des chants de fête et ceux des pleureuses lors des funérailles*[5]*, les chants des* mesaḥḥarâtiyyâ[6] *pendant le mois de ramadan, ceux des nuits de* mawlid*, etc.* ».[7] La religion elle-même est « *pénétrée par le chant* : *l'appel à la prière, le* dhikr *et la récitation du Coran sont chantés et souvent un homme passait dans notre ruelle en chantant des poèmes sur le Prophète* ».[8] Il lui paraît également significatif que les vendeurs vantent en chantant les qualités de leur marchandise.[9]

Au sujet de la musique égyptienne (*al-mûsîqâ al-miṣriyya*), il indique qu'elle a, sous plusieurs aspects, fait des emprunts à celle des anciens Egyptiens[10], « *comme cela apparaît dans la musique de l'église* [copte] » [11], ainsi qu'aux Perses et aux Turcs. Il évoque par ailleurs l'influence des Mamelouks.[12] Il la distingue par le mode (*maqâm*) de la musique européenne.[13] Elle exprime enfin le goût particulier des Egyptiens : « *La musique égyptienne s'accorde au goût et à l'oreille des Egyptiens qui n'aiment guère la musique étrangère, bien*

---

[1] La danse est plus précisément abordée dans le chapitre La famille et la femme.

[2] « Bandîra », p. 97, « Ge`êdî », pp. 137-138, « Ḥâdî bâdî », p. 152, « El-darabukka », p. 199, « Al-raqṣ », pp. 210-212, « El-ṭaᵍṭûᵍa », p. 277, « `Abduh wa Almaẓ », pp. 283-284, « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' », pp. 384-386, « Waḥawî waḥawî », pp. 414-415.

[3] « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' », p. 384.

[4] *Ibid.*, p. 384.

[5] Sur les pleureuses, voir aussi « Al-`awâṭif », p. 291 et « El-me`addeda », p. 373 ainsi que Le cycle de la vie.

[6] Le *mesaḥḥarâtî* (pl. *mesaḥḥarâtiyyâ*) est celui qui, passant dans les rues, réveille en chantant les gens à l'heure du *saḥûr*, repas pris avant l'aube durant le mois de ramadan. Voir aussi « El-mesaḥḥarâtî », pp. 366-367. L'auteur y évoque notamment la magie (*siḥr*) de ces chants qui s'élevaient dans le silence de la nuit. Voir également l'illustration n° 17, p. ix.

[7] « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' », p. 384.

[8] *Ibid.*, p. 384.

[9] Voir ci-dessous Appels et chants de métiers.

[10] Rappelons qu'en 1936, le musicologue Maḥmûd Aḥmad al-Ḥifnî publiait un ouvrage sur la musique des anciens Egyptiens, dans lequel il définissait la musique égyptienne comme l'héritière de multiples influences. Voir LAGRANGE, Frédéric, *Musiques d'Egypte*, Cité de la Musique, Actes Sud, 1996, p. 21 et le chapitre La description ethnographique de l'Egypte.

[11] « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' », p. 385.

[12] « Al-mamâlîk », pp. 380-381.

[13] Signalons au sujet de la musique arabe, la tenue au Caire en 1932 du premier Congrès de musique arabe, qui avait pour mission de fixer les règles de la musique arabe classique. Sur ce congrès, on peut se référer à l'ouvrage *Musique arabe : le Congrès du Caire de 1932*, actes du colloque de 1989, Le Caire, Cedej, 1992, 310 p.

qu'elle puisse être plus raffinée, de même un Européen apprécie peu la musique arabe. »[1] Il note par ailleurs que l'on joue de la musique militaire deux fois par semaine le vendredi et le dimanche, au Caire, dans les jardins d'Ezbekiyya.[2] Il signale également l'introduction de la musique occidentale dans l'armée égyptienne aux côtés de la musique arabe : lors des fêtes et des commémorations, l'armée joue sur les places publiques des airs de musique orientale et de musique occidentale.[3]

1 Les instruments de musique :

Vingt-neuf articles du *Dictionnaire* font mention des instruments de musique.[4] Dans la table des matières, on relève deux articles dont les titres correspondent à des noms d'instruments : « Bandîra » (une timbale utilisée lors des *dhikr*-s) et « El-darabukka » (petit tambour en terre).[5] On recense au total dix-neuf instruments cités. Ceux-ci sont rarement décrits. Les seules descriptions précises correspondent à la *bâza*, un instrument à percussion en cuivre utilisé dans les processions des confréries soufies[6], à la *rabâba*, « *une sorte de violon* (kamanja) *à la caisse de résonance plus petite, dont ils tirent des airs tristes* »[7] (rebab ou rebec[8]) dont l'auteur associe l'emploi aux *dhikr*-s, à la *bandîra* et à la *darabukka*, qui font l'objet de deux articles particuliers.

Aḥmad Amîn consacre un court article de trois lignes et demie à la *bandîra*, qu'il décrit comme étant « *un morceau de peau tendu sur un récipient en cuivre, de la taille de la pièce de vaisselle appelée* sulṭâniyya (bol)*, sur lequel ils frappent à l'aide de lanières en cuir*

---

[1] « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' », p. 385. L'appréciation de la musique est une détermination culturelle. Le sens de l'ouïe se trouve dès le plus jeune âge stimulé par une musique, dont les modes, les rythmes, l'harmonie, les intervalles, la mélodie lui sont propres, ce qui rend tout autre forme musicale difficile à appréhender de prime abord.

[2] « Genênet el-Ezbekiyya », pp. 143-145. Comme le signale André Raymond, « *chaque jour, un orchestre khédivial formé de Turcs et d'Européens jouait de la musique militaire, et de la musique locale et européenne était jouée dans des cadres appropriés. La musique européenne jouée dans des cafés de style européen n'attirait guère le public égyptien qui préférait fréquenter les cafés orientaux où on jouait de la musique arabe la nuit durant* ». BEHRENS-ABOUSEIF, Doris, *Azbakiyya and its environs*, Le Caire, 1985, cité par RAYMOND, André, *Le Caire*, Paris, Fayard, 1993, pp. 312-313.

[3] « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' », pp. 384-386.

[4] Voir l'index Fêtes et divertissements (la musique, la danse et le chant).

[5] « Bandîra », p. 97, « El-darabukka », p. 199.

[6] « Al-mawâlid », pp. 383-384.

[7] « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' », p. 386.

[8] Selon le dictionnaire de Hinds et Badawi, pp. 321-322, la *rabâba* est un instrument de musique à une ou deux cordes, avec une petite caisse de résonance, généralement faite d'une noix de coco, tenu verticalement et dont on joue avec un archet. Voir aussi l'illustration planche J, p. 981. Si l'on s'en réfère aux illustrations du *Dictionnaire*, l'illustration n° 13, p. vii, intitulée « Rabâbat al-shâ`ir », représente un instrument à une corde, dont la caisse de résonance est plate et en forme de trapèze. Elle correspond à la définition donnée par Lane du *rabâb*, qu'il décrit comme une sorte de viole, dont le corps est une structure en bois recouverte d'une parchemin sur le devant. Les chanteurs et les conteurs l'utilisent pour s'accompagner. Il compte deux cordes faites de crin de cheval pour les chanteurs et une seule pour les conteurs. LANE, E., *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londres, East-West Publications, 1989 (1re édition : 1836), p. 361. L'illustration n° 12, p. vii, intitulée « Kamanja mûsîqî » présente un instrument qui correspond à la description du « kemengeh » donnée par Lane, *ibid*., p. 355, soit une sorte de viole dont la caisse de résonance est constituée par une noix de coco recouverte d'une peau. L'illustration n° 16, p. viii, « Al-shâ`ir », représente un conteur, entouré de son auditoire et s'accompagnant d'un instrument ressemblant à la *kamanja*. Selon Frédéric Lagrange, le premier modèle de forme rectangulaire ou trapézoïdale a disparu d'Egypte où seul le second type, composé d'une noix de coco et appelé *rabâba*, demeure utilisé par les chanteurs épiques. LAGRANGE, Frédéric, *op. cit.*, p. 25.

des rythmes variés lors des dhikr-s ».[1] La *darabukka* « *est un genre de tambour* (ṭabl) *sur lequel les chanteuses, et en particulier les Soudanaises, jouent des airs particuliers et rudimentaires. Le « jazz band »*[2] *moderne s'en inspire peut-être car il ressemble aux airs soudanais* ».[3]

Dans l'article « la musique et le chant », Aḥmad Amîn propose un classement des instruments de musique entre les instrument simples ou élémentaires (*basîṭ*) et les instruments complexes (*murakkab*)[4]. Il range parmi les instruments simples le *muzmâr* (pl. *mazamîr*), qui désigne des instruments à vent en canne de roseau ou en bois[5], le *ṭabl baladî* ou grosse caisse[6], le *ri*^{qq} (pl. *ru*^{q}*û*^{q}) un petit tambourin avec des cymbalettes, les *na*^{q}*razân* qui forment une paire de petites timbales, les *kâsât*[7] et les *ṣâgât* qui sont des cymbalettes ou « castagnettes » en cuivre qui se fixent sur les doigts[8]. Les instruments « complexes » sont le *nây*, flûte sans bec taillée dans une canne de roseau[9], le luth à manche court (*`ûd*)[10] et le *qânûn*, instrument à corde dont la caisse de résonance, en forme de trapèze, est posée horizontalement devant le musicien et qui correspond à la cithare[11]. Un joueur de *nay* et un joueur de *qânûn* figurent parmi les illustrations du *Dictionnaire*.[12] L'auteur fait également référence à l'*arghûl*, instrument de la famille du *muzmâr* et consistant en deux cannes, que l'auteur signale comme un mot d'origine grecque[13], au *daff* ou *duff* (pl. *dufûf*) qui est un tambourin de taille moyenne, sans cymbalette, dont le bord en bois permet de le faire tournoyer dans les doigts, évoqué dans sept articles[14], aux tambours (*ṭabl*, pl. *ṭubûl*), mentionnés dans onze articles[15], à la *ṭabla*, tambour en forme d'entonnoir, en argile ou en bois recouvert d'une peau tendue, dans trois

---

[1] « Bandîra », p. 97. Selon le dictionnaire de Hinds et Badawi, p. 106, il s'agit non pas d'une timbale mais d'un tambourin.

[2] Dans l'article « Al-raqṣ », p. 210-212, l'auteur note que la danse « *populaire* » (*baladî*) cède peu à peu la place aux danses européennes « *au son des jazz bands* ».

[3] « El-darabukka », p. 199. Voir aussi « Ge`êdî », pp. 137-138, « Al-raqṣ », pp. 210-212, « El-me`addeda », p. 373. La *darabukka* est un petit tambour en terre en forme de vase.

[4] « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' », p. 386.

[5] Le dictionnaire de Hinds et Badawi, p. 378, précise que le *muzmâr baladî* est une sorte de hautbois à anche double et au pavillon évasé. Le *muzmâr nitâya* et le *muzmâr dakar* sont des types plus aigus et plus graves. Le *muzmâr turkî* est composé de deux ou trois flûtes de roseau accolées. Voir aussi l'illustration planche J, p. 981. Le *muzmâr* est également cité dans les articles « Al-al`âb », pp. 54-55, « Al-taṣawwuf », pp. 120-121, « Al-ta`dhîb », pp. 121-122, « Al-khitân », pp. 187-189, « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224, « Sa`at al-rizq », pp. 231-232.

[6] Voir aussi « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224.

[7] Selon le dictionnaire de Hinds et Badawi, p. 728, il s'agit de blocs en bois mais pour E. Lane, *op. cit.*, p. 362, ce sont des cymbales.

[8] Voir aussi « Ge`êdî », pp. 137-138.

[9] Voir aussi « `Abduh wa Almaẓ », pp. 283-284, « Al-mawlawiyya », p. 389.

[10] Voir aussi « `Abduh wa Almaẓ », pp. 283-284.

[11] Voir aussi « `Abduh wa Almaẓ », pp. 283-284.

[12] Illustration n° 14, « Qânûn », p. viii, empruntée à LANE, « A performer on the kànoon », *op. cit.*, p.358, et illustration n° 15, « Nay », p. viii.

[13] « Al-kalimât al-dakhîla », pp. 338-339.

[14] « El-ashâyir », p. 47, « El-ganâza », pp. 139-140, « El-ṣâlûnât », pp. 259-260, « `Abduh wa Almaẓ », pp. 283-284, « El-$^{q}$urâdâtî », p. 321, « El-me`addeda », p. 373, « Al-mawâlid », pp. 383-384.

[15] « El-ashâyir », p. 47, « Al-bakhûr », pp. 80-81, « Al-taṣawwuf », pp. 120-121, « Al-ta`dhîb », pp. 121-122, « Al-ḥarb », pp. 161-166, « Al-khitân », pp. 187-189, « `Abduh wa Almaẓ », pp. 283-284, « `Anzat al-sayyida Nafîsa », p. 290, « Al-fâr », p. 303, « El-kâshif », p. 333, « Mawlid al-sayyid », pp. 387-388.

articles[1], et enfin aux flûtes, flûtiaux et chalumeaux (*zamr*, pl. *zumûr*, *zummâra*) dont six articles font mention[2].

L'intérêt des notations de Aḥmad Amîn sur les instruments de musique réside dans le fait que ceux-ci sont le plus souvent mentionnés dans le contexte de leur utilisation. Sur les quatre instruments précisément définis dans le *Dictionnaire*, trois correspondent à des instruments employés dans les *mawlid*-s, les *dhikr*-s et les processions des confréries soufies. On retrouve de même en d'autres articles relatifs aux confréries des indications précises concernant l'usage de la musique et les noms des instruments utilisés. Tambour et tambourin (*ṭabl*, *daff*) comptent ainsi avec les bannières parmi les « emblèmes » (*ashâyir*) des confréries et accompagnent leurs processions ainsi que le *muzmâr* et les flûtes.[3] L'auteur note par ailleurs que joueurs de tambour et de flûte se rassemblent au *mawlid* de Badawî.[4] Le tambourin (*daff*) est l'instrument qu'utilisent les pleureuses et les femmes lors des funérailles[5], tandis que la *darabukka* est associée aux danseuses, aux almées et aux fêtes[6]. Le prestidigitateur rassemble les spectateurs au son du *muzmâr*, et le montreur de singe avec un tambourin (*daff*).[7] Le *mesaḥḥarâtî* s'accompagne d'une *ṭabla*[8] et le marionnettiste agrémente ses spectacles d'une musique « *populaire* (baladiyya) *rudimentaire* » en jouant du flûtiau ou chalumeau (*zummâra*).[9] Les tambours annonçaient l'arrivée du gouverneur de province dans les villages ou encore précédaient le cortège de « diffamation publique », dans lequel le coupable était promené monté à l'envers sur un âne.[10] La musique accompagne les festivités du mariage et notamment les cortèges du marié et de la mariée. Comparant les noces des riches et celles des pauvres, Aḥmad Amîn oppose la musique (*al-mûsîqâ*) des premiers à la grosse caisse (*ṭabl baladî*) et au *muzmâr* des seconds, deux instruments ainsi attribués aux couches pauvres et également décrits parmi les instruments « *simples* ».[11] Par conséquent, la répartition entre instruments simples et complexes ne paraît pas faire uniquement référence aux facilités ou aux difficultés de facture ou de pratique, pour recouvrir une distinction entre musique populaire et musique savante. La description de l'orchestre de `Abduh al-Ḥamûlî, qui était un chanteur de formation classique ou savante, corrobore cette idée : Aḥmad Amîn cite le *qânûn*, le luth, le *nay* et le tambourin (*daff*), les trois premiers appartenant aux instruments « *complexes* ».[12] Divers articles montrent par ailleurs que les percussions représentent les

---

[1] « Al-raqṣ », pp. 210-212, « El-mesaḥḥarâtî », pp. 366-367, « Yârmaz », p. 419.
[2] « Al-ḥarb », pp. 161-166, « Sa`at al-rizq », pp. 231-232, « `Anzat al-sayyida Nafîsa », p. 290, « Al-fâr », p. 303, « ^{Q}arâgûz », pp. 320-321, « Mawlid al-sayyid », pp. 387-388.
[3] « El-ashâyir », p. 47, « Al-taṣawwuf », pp. 120-121, « Al-ḥarb », pp. 161-166, « Al-fâr », p. 303, « Al-mawâlid », pp. 383-384. « Al-mawlawiyya », p. 389.
[4] « Mawlid al-sayyid », pp. 387-388.
[5] « El-ganâza », pp. 139-140, « El-me`addeda », p. 373.
[6] « Al-raqṣ », pp. 210-212, « El-me`addeda », p. 373.
[7] « Al-al`âb », pp. 54-55, « El-^{q}urâdâtî », p. 321.
[8] « El-mesaḥḥarâtî », pp. 366-367.
[9] « ^{Q}arâgûz », pp. 320-321.
[10] « Al-ta`dhîb », pp. 121-122, « El-kâshif », p. 333.
[11] « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224. On retrouve une semblable distinction au sujet du cortège du circoncis, précédé de musique ou du tambour et du *muzmâr*, « Al-khitân », pp. 187-189.
[12] « `Abduh wa Almaẓ », pp. 283-284. La présence de percussions dans les orchestres de musique savante est une innovation de l'école moderne, qui a introduit des rythmes issus du répertoire populaire. Voir LAGRANGE, F., *op. cit.*, p. 86.

instruments de la fête et de la danse, mais également, au travers du *dhikr* et du *zâr*[1], ceux de la transe. Ce sont aussi les seuls instruments couramment maîtrisés par des amateurs.[2]

2 Chants et chanteurs :

Une trentaine d'articles fait référence aux chansons et en présente, pour une vingtaine d'entre eux, des citations, généralement d'un ou deux vers. Souvent, ces citations apparaissent parmi les expressions et les proverbes se rapportant au thème que développe tel ou tel article. Aḥmad Amîn cite ainsi à propos du jasmin, de la vieillesse ou du châle quelques vers de chansons célèbres en liaison avec ces sujets.[3] Il en est de même pour le destin, la teigne ou la *mulûkhiyya* (corette potagère).[4] L'auteur précise parfois qu'il s'agit de chansons « populaires » (*baladiyya*, *sha`biyya*)[5] ou du « commun du peuple »[6]. Achevant sa description de l'université d'al-Azhar, telle qu'il l'a connue une cinquantaine d'année auparavant lorsqu'il y était étudiant, et constatant les changements qui, comme en toute chose, s'y produisirent depuis, Aḥmad Amîn cite les vers d'une « *chanson populaire* » : « *Tout dans le monde a changé et nous aussi ne sommes plus comme avant* ».[7] D'autres citations revêtent un aspect plus documentaire. L'auteur relève ainsi les paroles du chant d'origine bédouine du *subû`*, fête marquant le septième jour de la naissance d'un enfant, ou encore celles d'un chant de noce paysan entonné à l'occasion de la proclamation publique de la virginité de la mariée.[8] Pour illustrer l'ancienneté et la transmission de certaines chansons, il cite à deux reprises les paroles d'une chanson célèbre sur le henné, qui remonterait au mariage de la fille de Khumârawayh (884-896), fils de Aḥmad ibn Ṭûlûn (868-884), avec le calife de Bagdad, et qui fut consignée par des orientalistes à l'époque de Muḥammad `Alî (1805-1847) : « *El-ḥennâ, yâ el-ḥenna, yâ Qatr el-nadâ...* (le henné, ô henné, ô Qatr al-nadâ) ».[9] Des titres de chansons enfantines apparaissent dans l'intitulé de deux articles. Il consigne deux comptines dans « Ḥâdî bâdî », présentant la première comme une chanson égyptienne.[10] Les enfants en la chantant frappent leurs mains l'une après l'autre sur le sol à chaque mot. La seconde est une comptine sur les cinq doigts de la main. Il relève dans « Waḥawî waḥawî » les paroles d'une chanson que les enfants entonnent pendant le mois de ramadan, quand ils se rassemblent dans les rues, après la rupture du jeûne, avec des lanternes de différentes couleurs.[11] Il s'interroge notamment sur le sens et l'origine du refrain « *Iyyâḥa* » que les enfants reprennent en chœur, se demandant s'il s'agit là d'un mot égyptien ancien ou d'une déformation de l'arabe. Dans l'article sur le soleil (« Al-shams »), il voit des survivances (*baqâyâ*) de l'ancien culte du soleil à travers « *les chansons des paysans dans lesquelles ils nomment le soleil « l'éclatant* »

---

[1] Sur le zâr voir « El-asyâd », pp. 45-47, « Al-bakhûr », pp. 80-81, « Jinn », pp. 141-143, « Al-zâr », p. 217 et La possession et le *zâr*.

[2] L'usage des autres instruments étant presque toujours le fait de musiciens professionnels ou semi-professionnels. LAGRANGE, Frédéric, *op. cit.*, p. 22.

[3] « Shâl », p. 245, « Al-full », p. 311, « Al-shayb wa-l-shabâb », p. 254.

[4] « Al-qurâ` », p. 322, « El-^{q}esma », p. 325, « El-mulûkheyya », pp. 379-380.

[5] « Al-Azhar », pp. 30-33 (sur le monde qui change), « Al-ṭâli` » (sur la bonne étoile), pp. 275-276.

[6] « Abû », p. 17 (sur le héron), « Bennî », pp. 97-98. Dans ce dernier article, l'auteur réserve une large place à la citation des vers d'une chanson du commun du peuple au sujet de ce poisson du Nil.

[7] « Al-Azhar », p. 33. Selon A. Tadié, les vers de cette « *vieille* » chanson sont passés en proverbe. TADIE, Arlette, *Le Sel de la conversation. 3 000 proverbes d'Egypte*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, p. 17.

[8] « Al-subû` », 270, p. 229, « Laylat al-dukhla », 422, p. 350. Voir Le cycle de la vie.

[9] « Ḥennâ », pp. 182-183, « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' », pp. 384-386.

[10] « Ḥâdî bâdî », p. 152.

[11] « Waḥawî waḥawî », pp. 414-415.

et dans « *certaines chansons du matin* [qui] *célèbrent le soleil, par exemple « Le soleil s'est levé, il a dormi et s'est réveillé* (« el-shams ṭel`et, nâmet we ṣeḥyet ») ».[1]

Il consigne également des chants liés à la célébration de la crue du Nil (*wafâ' al-nîl*), marquée au Caire par la cérémonie de l'ouverture du canal (*gabr el-khalig*) qui traversait la ville et dont la digue était rompue lorsque que le Nil atteignait seize coudées.[2] Des bateaux décorés de drapeaux voguaient sur le fleuve et des musiciens se trouvaient sur l'un d'entre eux, dénommé *`aqaba*.[3] Aḥmad Amîn dément la « *légende mensongère* »[4] selon laquelle les Egyptiens sacrifiaient au moment de la crue une jeune fille parée de fleurs en la jetant dans le Nil, pratique qui aurait été abolie, lors la conquête arabe de l'Egypte, par le deuxième calife `Umar b. al-Khattâb (634-644) : les Egyptiens jetaient en fait un mannequin en argile en forme de jeune fille.[5] Des crieurs publics (*munâdî*) annonçaient chaque jour le niveau du Nil. A l'ouverture du canal, ils parcouraient les rues avec leurs enfants. Portant des banderoles colorées accrochées sur des feuilles de palmier, ils chantaient « *Le fleuve a monté, le pays est inondé. Dieu a rendu le Nil abondant* ».[6] Après les célébrations, ils allaient de maison en maison vendre des dattes, des citrons confits et des oranges amères.[7] Aḥmad Amîn note que ce métier, autrefois répandu, « *a pratiquement sombré dans l'oubli avec la civilisation* ».[8]

Thèmes et genres des chansons :

L'auteur estime que l'on retrouve dans les chansons les caractéristiques de la poésie égyptienne, qu'il définit par le charme et le bon goût, les assonances ou les allitérations[9], l'emploi d'expressions égyptiennes, la consomption dans l'amour, les larmes versées au souvenir de la rencontre et de la rupture, l'évocation galante des yeux et de la taille, l'affliction de la vieillesse et la prédominance de la tristesse sur la gaieté.[10] Aḥmad Amîn souligne notamment la fréquence du thème de l'amour dans les chansons, fait révélateur selon lui de l'importance accordée à la galanterie et de la prédominance du désir.[11] Il évoque également au sujet de la conscription, les chants émouvants des jeunes gens pleurant leur épouse et des jeunes femmes pleurant leur mari.[12] Il juge par ailleurs que le thème des peines de l'exil et du retour à la patrie est fréquent dans les chansons.[13] Il signale l'existence de

---

[1] « Al-shams », p. 252.
[2] « Miqyâs al-Rûḍa », pp. 376-377, « Al-Nîl », pp. 404-406.
[3] « Miqyâs al-Rûḍa », pp. 376-377. Lane indique qu'il s'agissait d'un grand bateau, peint de couleurs vives, décoré de lumières et équipé de canons. LANE, Edward, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londres, East-West Publications, 1989 (1re édition : 1836), p. 489.
[4] « Al-Nîl », p. 405.
[5] *Ibid.*, pp. 404-406. A l'époque de Lane, on dénommait « ` *arûset el-Nil* » (la fiancée du Nil) une colonne de terre installée à l'avant de la digue du canal et que la montée des eaux engloutissait peu à peu. LANE, E., *op. cit.*, p. 488.
[6] « *El-baḥr zâd, gharraq el-balad !* », « *`Ûfâ Allâh !* », « Miqyâs al-Rûḍa », pp. 376-377, « Al-Nîl », pp. 404-406. La coudée correspond à 0,540 mètre.
[7] « Al-Nîl », pp. 404-406.
[8] *Ibid.*, p. 406.
[9] Ce qu'il relève également dans l'article « Al-jinâs al-lafẓî », p. 141.
[10] « Al-shi`r », p. 249.
[11] « El-baṣbaṣa », pp. 87-88, « Al-ḥubb », p. 153, « Al-safar », pp. 232-233, « Shâl », p. 245, « El-Ṣa`âyda », pp. 260-262, « Al-`awâṭif », p. 291, « Al-lawa` », p. 348, « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' », pp. 384-386. Voir L'amour, la séduction, la sensualité, le désir.
[12] « Al-qur`a aw al-tajnîd aw al-jihâdiyya », p. 323.
[13] « Al-safar », pp. 232-233.

chansons du pèlerinage.[1] Il fait mention des complaintes que chantaient les Egyptiens lorsqu'ils subissaient l'injustice et la tyrannie continuelles des dirigeants, dont ils se consolaient, note-t-il par ailleurs, avec des « *chants flamboyants* » (*lâmi`a*).[2]

Aḥmad Amîn distingue les genres du *dûr* (pl. *adwâr*)[3] et de la *ṭa^q^ṭû^q^a*[4], sans en donner de définition précise. Il indique seulement que le *dûr* est plus modéré et plus grave que la *ṭa^q^ṭû^q^a*, forme de chanson légère, qui inspire des mouvements de danse sensuels (*shakhala`a*)[5] et note qu'il est de coutume, lors des nuits de fête, de chanter quelques *dûr*-s puis quelques *ṭa^q^ṭû^q^a-s*. Il signale également que les habitants de Haute-Egypte ont des formes particulières de chants.[6] Il évoque aussi les modulations chantées sur les mots « *Yâ layl yâ `ayn* » (ô nuit, ô lumière des yeux).[7]

Les chanteurs :

Au sujet des chanteurs, Aḥmad Amîn indique qu'ils sont issus de classes sociales différentes, pour certains de la « *classe élevée et cultivée* » (*ṭabaqa râqiya muthaqqafa*) et pour d'autres de la « *classe populaire* » (*ṭabaqa sha`biyya*) et qu'ils puisent ainsi l'inspiration de leurs chansons à des sources différentes, l'auteur citant deux vers à titre d'exemple. Il relève également que « *la plupart des chanteurs et des chanteuses se révèlent d'eux-mêmes, vierges de tout apprentissage*[8]*. Ils se trouvent dotés d'une belle voix naturelle et s'orientent par la suite vers l'étude. Une telle voix est un don qu'Allah offre à qui Il veut, elle ne s'explique pas. Ce fut ainsi le cas de* sayyida Sâkina*, qui comptait parmi les chanteuses célèbres. Elle était ouvrière et fabriquait des briques. Elle chantait pour les ouvriers et c'est ainsi que l'on découvrit par hasard la beauté de sa voix* ».[9]

Aḥmad Amîn consacre un article particulier du chanteur `Abduh al-Ḥamûlî (1840-1901) et à son épouse Almaẓ, « *qui remplissaient le Caire de joie et de gaieté* » et qui étaient invités à animer les noces ou les fêtes données à l'occasion d'une circoncision ou d'une guérison.[10] L'auteur dit avoir assisté à un mariage dans lequel se produisit ce célèbre couple, `Abduh devant les hommes et Almaẓ devant les femmes dans le harem.[11] Il donne dans cet

---

[1] « Al-maḥmal », p. 360.
[2] « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' », pp. 384-386, « Al-miṣriyya », pp. 370-371.
[3] Selon le dictionnaire de Hinds et Badawi, p. 310, il s'agit d'un chant où alternent des parties solistes avec des modulations et des parties chorales. M. F. Ibrahim et A. Pignol indiquent que ce genre, qui obéissait au mètre court ou syllabique et reposait sur la mise en musique de la poésie populaire *zajal* selon des règles précises, est désormais oublié. IBRAHIM, M. F. et PIGNOL, A., *L'Extase et le transistor. Aperçus sur la chanson égyptienne contemporaine de grande audience*, dossier du Cedej n° 2, Le Caire, Cedej, 1986, pp. XVI et 143. Les variations et les improvisations réalisées sur ces poèmes de quatre à dix vers, et dont l'exécution pouvait durer plus de trente minutes, constituaient le « *morceau de bravoure* » d'un récital. LAGRANGE, F, *op. cit.*, p. 92.
[4] Elle désigne à l'origine un chant de mariage des almées, composé d'un refrain et de couplets. Après la Première Guerre mondiale, elle correspond à une forme de chanson légère commerciale avec un refrain et quatre couplets chantés sur une même mélodie. LAGRANGE, F., *op. cit.*, p. 162.
[5] « El-ṭa^q^ṭû^q^a », p. 277, « `Abduh wa Almaẓ », pp. 283-284. Des citations de ces deux genres sont présentées dans « `Abduh wa Almaẓ », pp. 283-284. L'article « El-ṭa^q^ṭû^q^a » répertorie des titres de cette forme de chanson.
[6] « El-Ṣa`âyda », pp. 260-262.
[7] « Al-`ayn », p. 293. Il s'agit du *layâlî*, chanté seul ou en guise de prologue à une chanson plus longue. IBRAHIM, M. F. et PIGNOL, *op. cit.*, p. 145.
[8] Aḥmad Amîn utilise ici l'image agricole d'une terre sauvage, non cultivée (*shîṭânî*).
[9] « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' », p. 385.
[10] « `Abduh wa Almaẓ », pp. 283-284. Voir aussi « Genênet el-Ezbekiyya », pp. 143-145, « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224.
[11] Aḥmad Amîn avait quinze ans au plus quand il les entendit.

article une description de cette soirée et fait plusieurs citations des chants d'Almaẓ. `Abduh al-Ḥamûlî est célèbre pour avoir popularisé la musique savante. Cet ancien chanteur de café, ainsi que le relève Aḥmad Amîn qui indique qu'il est issu d'une « *baraque* » des jardins d'Ezbekiyya[1], de formation classique, devint le chanteur attitré du khédive `Ismâ`îl et des « salons mondains » et fonda une école de chant.[2] Aḥmad Amîn évoque également la renommée de l'orchestre du chanteur Dâwûd al-Yahûdî.[3] Il fait aussi mention des chanteuses « *désignées en Egypte sous la curieuse appellation d'almées* » (*`âlma*, pl. *`awâlim*), qui accompagnent de leurs chants les cortèges nuptiaux.[4] Un autre type de chanteur apparaît enfin avec la Ge`êdiyya, une communauté de mendiants musiciens et chanteurs, « *de crapules et de gens vils* », qui entonnaient sur les places des chants pour la plupart « *obscènes* ».[5]

Soupirs et exclamations

Il relève que « [les Egyptiens] *n'écoutent pas les chants dans le calme et le silence, comme le font les Européens, mais expriment leur jubilation dans un joyeux vacarme car ils croient encourager les chanteurs en s'exclamant par exemple : «* Allâh, Allâh, kamân, yâ `ênî[6] ».[7] Dans l'article qu'il consacre au désordre, il fait part des soupirs, exclamations et conversations à voix haute qui emplissent des « *séances de chant* » (*majâlîs al-ghinâ'*).[8] Il note encore au sujet du récital de `Abduh al-Ḥamûlî que les auditeurs poussaient des « Âh !» et des « Allâh ! » sans retenue.[9] Il voit enfin comme l'une des manifestations de l'impétuosité des sentiments des Egyptiens, les soupirs et les gémissements qu'ils poussent quand ils écoutent un chanteur ou une chanteuse.[10] Dans ces diverses notations, Aḥmad Amîn fait sans doute référence au « *ṭarab* », l'émotion ou l'extase qui submerge l'auditeur d'un beau chant ou d'une belle voix.[11] Il note également la présence au côté des interprètes d'un homme appelé *meṭayyabâtî* ou chef de claque, dont la fonction est d'encourager le chanteur ou la chanteuse en manifestant des signes d'émerveillement. Il peut être un vendeur de graines à grignoter

---

[1] « Genênet el-Ezbekiyya », pp. 143-145.

[2] Aḥmad Amîn indique qu'il se produisit lors des noces des fils d'Ismâ`îl, « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224. Il publia par ailleurs un article sur `Abduh al-Ḥamûlî dans la revue *al-Hilâl* en 1947. Sur `Abduh al-Ḥamûlî, voir PIGNOL, A., « Formation et évolution de la chanson de variété en Egypte » *in* Association française des arabisants, *Langues et cultures populaires dans l'aire arabo-musulmane*, Actes des journées d'études arabes 1986, s.l., 1987, pp. 79-96 et LAGRANGE, F., *op. cit.*, p. 78.

[3] « Genênet el-Ezbekiyya », pp. 143-145. Peut-être s'agit-il de Dâwûd Hosnî (1871-1937) qui donna naissance au genre de l'opérette. Voir PIGNOL, A., *op. cit.*, pp. 79-96.

[4] « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' », p. 386. Dans « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' », pp. 384-386 et « El-nuᵃṭa », pp. 399-400, l'auteur fait mention par deux fois des nombreux pourboires qu'elles reçoivent de leurs auditeurs. Faut-il y voir une allusion à la dissipation d'argent qu'elles occasionnent ? Les almées sont également désignées comme des danseuses dans l'article « Al-raqṣ », pp. 210-212. Sur les almées et leur débauche, voir La famille et la femme. Au sens strict, l'almée est une chanteuse ou une musicienne. Accompagnée par son orchestre, elle animait notamment les mariages avec des chants « *lestes* ». Voir par exemple LAGRANGE, F., *op. cit.*, pp. 74-76.

[5] « Ge`êdî », pp. 137-138. Voir aussi La poésie.

[6] « *Allâh ! Allâh !* » et « *yâ `ênî !* » sont des exclamations de plaisir et de ravissement, « *kamân* » signifie encore.

[7] « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' », p. 385.

[8] « Hargala », 494, p. 409

[9] « `Abduh wa Almaẓ », pp. 283-284. L'exclamation « *Âh* » est répertoriée dans la seconde partie du *Dictionnaire* qui porte sur les expressions égyptiennes. Aḥmad Amîn la définit comme une exclamation de plaisir à l'écoute d'un chanteur. Elle manifeste aussi la douleur, la surprise ou la peur et peut également signifier « oui ». Il en relève une forme intensive, au duel : « *Âhên* ». *Al-ta`âbîr al-miṣriyya,* p. 425.

[10] « Al-`awâṭif », p. 291.

[11] Sur le *ṭarab*, voir par exemple IBRAHIM, M. F. et PIGNOL, *op. cit.*, pp. XVIII-XXIII.

« *aussi bien qu'une crapule qui sert d'intermédiaire amoureux entre les hommes et les chanteuses* ».[1]

La considération des chanteurs :

Aḥmad Amîn indique que les chanteurs étaient autrefois considérés avec une pointe de mépris. [2] On attribuait en effet des mœurs douteuses à cette profession. Les chanteurs avaient la réputation d'être des ivrognes ignorants, s'adonnant à la drogue.[3] Cette piètre réputation apparaît dans le *Dictionnaire* au sujet des almées ou encore dans l'article dédié à l'expression « *barmakî we-barâmaka* », qui s'applique à ceux qui sont « *dépourvus de jalousie* » et dont la sexualité est avilissante. Cette expression est formée sur le nom des Barmakides ou Barmécides, une famille de vizir dont le calife Hârûn al-Rashîd (786-809) se débarrassa en 803. L'auteur explique son sens péjoratif par le fait que les partisans des Barmakides sombrèrent à leur chute dans le vice ou parce que leurs chanteurs et leurs chanteuses furent réduits à la mendicité et baissèrent ainsi dans l'estime des gens.[4]

Aḥmad Amîn relève que le prestige des chanteurs s'est récemment accru si bien que l'on ne désapprouve plus le fait que les grands de ce monde se réunissent avec de célèbres artistes, car l'on estime que le chant est un art qui a gagné ses lettres de noblesse.[5]

3 Appels et chants de métiers :

Les appels et les chants de métiers témoignent également selon l'auteur de la place importante qu'occupent la musique et le chant parmi les Egyptiens. Aḥmad Amîn note avec humour que l'on « *voit ainsi les vendeurs chanter les qualités de leurs marchandises à tel point que pour le* ḥabb el-`azîz[6] *se tient un cortège digne d'un mariage* ».[7] Il relève que les ouvriers, comme tous ceux qui exercent de petits métiers, ont l'habitude de chanter des airs particuliers pour se donner du cœur à l'ouvrage. Les chameliers (*hadâ'*[8]) et les bateliers se divertissent ainsi de leurs peines. Il donne également l'exemple des porteurs d'eau.[9]

L'auteur témoigne d'un certain intérêt pour les appels de métiers. On relève un article sous cet intitulé (« El-nidâ ») dans la table des matières du *Dictionnaire* et divers appels forment les titres de cinq autres articles : « Gâbir » (appel des vendeurs d'abats), « Nebayyin

---

[1] « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' », p. 385. Voir aussi « `Abduh wa Almaẓ », pp. 283-284.
[2] « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' », pp. 384-386.
[3] LAGRANGE, F., *op. cit.*, p. 69 et 72, une réputation qu'il estime souvent justifiée.
[4] « Barmakî we barâmaka », p. 87. Edward Lane indique pour sa part que parmi les danseurs publics un groupe se dénomme « Barâmikeh » ou « Barmek'ees » et se vante de descendre de cette illustre famille. Il fait la même remarque au sujet des diseurs de bonne aventure. LANE, E., *op. cit.*, pp. 374 et 382.
[5] « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' », pp. 384-386. La création d'une musique de cour, dominée par `Abduh al-Ḥamûlî, et sous la protection du khédive Ismâ`îl, améliora notamment la notoriété des chanteurs.
[6] Boisson à base de souchet comestible ou amande de terre (*Cyperus esculentus*).
[7] « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' », p. 384.
[8] Aḥmad Amîn se réfère ici au *hadâ'*, le chanteur d'une caravane.
[9] Notons que le compositeur et chanteur Sayyid Darwîch (1892-1923) s'inspira des chants de travail des artisans, des marchands et des paysans. Voir par exemple TOMICHE, Nada, *Histoire de la littérature romanesque de l'Egypte moderne*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1981, p. 31. Divers chants de travail ont été consignés par LEGRAIN, Georges, *Louqsor sans les Pharaons. Légendes et chansons populaires de la Haute-Egypte*, Vromant et Cie, Bruxelles, Paris, 1914, 224 p.

zîn » (« Nous lisons bien l'avenir », appel des diseurs de bonne aventure)[1], « Nesenn el-sekkin » (« Nous aiguisons les couteaux », appel de l'aiguiseur de couteaux), « El-yânaṣîb » (appel des vendeurs de billets de loterie) et « Yâ farag » (appel des chasseurs de serpents).[2] Au travers des vingt-deux articles qui font référence aux chants et aux appels de métiers, Aḥmad Amîn consigne vingt-six appels au total, pour la plupart relatifs à des denrées alimentaires.[3] Diverses notations concernent également les vendeurs ambulants de babouches (*balgha*) et les vendeurs de cribles et de tamis.[4] L'auteur ne fait, en revanche, aucune mention des chants de travail des paysans.

Dans l'article de treize lignes et demie qu'il consacre aux appels de métiers, Aḥmad Amîn indique que les Egyptiens aiment à « *enjoliver* » leurs marchandises. Il constate qu'ils usent pour ce faire de différents procédés. Les denrées sont parfois mises en relation avec un saint.[5] Le lupin est ainsi lié au nom de *sîdî* al-Imbâbî[6] et la laitue à celui d'al-Milîgî[7]. Les abats et les patates douces sont associées à *sîdî* Gâbir.[8] Il évoque également la renommée des sucreries vendues au *mawlid* de Badawî, et qui sont liées à son nom.[9] Il note que certains aliments se trouvent mis en rapport avec l'idée de guérison comme c'est le cas du fenugrec (*ḥelba*), « *La guérison par Dieu, ô fenugrec* » et des bananes « *La guérison par Dieu, ô banane* » .[10] Il souligne l'éloquence (*balâgha*) de certaines formules : « *Comme des œufs de pigeon, ô raisin* », « *Ton noyau est une amande, ô datte* ».[11] Aḥmad Amîn trouve curieux que les choses nouvelles en Egypte ne soient pas embellies de cette manière, comme si elles « *n'étaient pas à la hauteur des anciennes* ». Il observe qu'ainsi les mangues et les goyaves sont uniquement appelées par leur nom. Au travers des appels de métiers, l'auteur paraît identifier une certaine forme de créativité « populaire » dont la veine se serait tarie.

Aḥmad Amîn accorde une certaine importance à l'évocation de la musique et du chant, auxquels se réfèrent de nombreux articles. Il reconnaît une étendue particulière à leur exercice tel qu'il prend place sous diverses formes et en de multiples circonstances dans la vie des Egyptiens. Les occasions de chanter, de jouer de la musique ou d'en écouter en invitant des chanteurs et des musiciens professionnels paraissent liées aux grandes fêtes du « cycle de la vie », naissance, circoncision et noces, ainsi qu'à la guérison d'une maladie.[12] Des musiciens

---

[1] Sur les appels des diseurs de bonne aventure, voir aussi « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190, « Fatḥ al-kitâb », p. 304.

[2] « Gâbir », p. 133, « Nebayyin zîn », p. 395, « El-nidâ », p. 395, « Nesenn el-sekkin », p. 396, « Yâ farag », p. 419,« El-yânaṣîb », p. 419.

[3] Voir l'index La musique et le chant (Métiers, appels et chants de métier).

[4] « El-balgha », pp. 95-96, « Al-ghirbâl wa-l-munkhul », pp. 297-298.

[5] L'auteur fait la même constatation dans l'article « Al-baṭâṭa », p. 89.

[6] Voir aussi « Al-baṭâṭa », p. 89, « Turmus », p. 116, « Al-khass », p. 192.

[7] Voir aussi « Al-baṭâṭa », p. 89, « Al-khass », p. 192. L'auteur note avec humour que le nom d'al-Milîgî est associé aux laitues, comme s'il s'agissait de l'une de ses « *spécialités* », la spécialité d'un saint correspondant au type de prodige qu'il est capable d'accomplir.

[8] « Al-baṭâṭa », p. 89, « Gâbir », p. 133.

[9] « Al-baṭâṭa », p. 89, « Mawlid al-sayyid », pp. 387-388.

[10] « El-nidâ », p. 395.

[11] Aḥmad Amîn signale aussi dans l'article « al-jarra », pp. 135-136 que la poire est comparée à « *une gargoulette de sirop* », les figues de barbarie à des « *tasses de miel* » et les paniers de dattes à des « *puits de miel* ». Le vendeur de pain blanc vante sa marchandise par la formule « *blanc comme le jasmin* », « Al-full », p. 311.

[12] « Al-khitân », pp. 187-189, « `Abduh wa Almaẓ », pp. 283-284, « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224, « Al-subû` », p. 229, « Al-`awâṭif », p. 291, « El-faraḥ », p. 306, « Laylat al-dukhla », p. 350, « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' », pp. 384-386, « El-nuᵊṭa », pp. 399-400. Voir aussi Le cycle de la vie.

accompagnent les cortèges du circoncis et des mariées, du gouverneur ou du coupable. Musique et chant animent les veillées[1], ainsi que des fêtes et des « *séances de chant* » (*majâlîs al-ghinâ'*) dont l'objet n'est pas toujours précisé par l'auteur.[2] Divers spectacles de rue recourent à la musique, marionnettiste, prestidigitateur, montreur de singe, danseuses, communautés de musiciens et chanteurs, auxquels s'ajoutent les concerts que donne l'armée lors des fêtes et des commémorations. Le chant imprègne également la religion, avec l'appel à la prière, la psalmodie du Coran, les poèmes sur le Prophète, les chants des enfants et du *mesaḥḥarâtî* durant le mois de ramadan. Il apparaît aussi dans les appels des vendeurs. Musique et chants jouent un rôle important dans les processions et les *dhikr*-s des confréries ainsi que dans les *mawlid*-s. Ils tiennent une place centrale dans les séances de *zâr*. Ils se trouvent aussi associés aux cabarets du jardin d'Ezbekiyya, ancien lieu de débauche et de dépravation.[3]

On relève peu de remarques formelles concernant la musique. Le fait qu'elle soit égyptienne s'impose comme une évidence, d'autant qu'elle se singularise par un certain nombre d'apports - musique des anciens Egyptiens, musique de l'église copte, influence des Mamelouks - particuliers à l'histoire de l'Egypte. La référence à la musique occidentale permet de caractériser la structure et l'esthétique propres à la musique égyptienne. On ne trouve pas dans le *Dictionnaire* de « *chant unanime* »[4] ou emblématique qui incarnerait la voix du peuple ou de la nation. Les aspects les plus « populaires » de la musique et du chant se trouvent dépréciés : l'auteur oppose notamment la « *musique* » à la grosse caisse et au *muzmâr*, associés aux classes pauvres, il juge « *rudimentaires* » les airs que jouent les chanteuses à la *darabukka* et le montreur de marionnettes avec son flûtiau. Il évoque les chants « *obscènes* » des membres « *vils* » de la communauté des Ge`êdî. Les deux exemples de chants paysans portent sur la proclamation publique de la virginité de la mariée et les survivances de l'ancien culte du soleil. On ne relève par ailleurs aucune référence à des chants patriotiques ou nationalistes qui auraient peut-être pu représenter une forme de communion dans la chanson.[5] Elle ne fait l'objet d'aucune consécration littéraire. Dans les citations, on ne relève pas de remarque concernant la beauté ou l'éloquence de certains vers, comme il arrive parfois à l'auteur de le souligner au sujet d'autre formes d'expressions, telles que la poésie, les proverbes, les comparaisons ou encore les appels de métiers. A part l'illustration du thème de l'amour, les chansons n'apprennent rien sur le caractère des Egyptiens, à la différence des proverbes par exemple. Si la large place qu'il leur est accordée et l'engouement qu'ils suscitent sont donnés comme caractéristiques des Egyptiens, la musique et le chant n'apparaissent pas porteurs d'identité comme le théâtre d'ombres ou la poésie, dont le caractère égyptien est fortement souligné par l'auteur. On constate enfin que les chansons ramènent davantage au passé que les autres formes d'expressions étudiées dans le *Dictionnaire*. Aḥmad Amîn note ainsi l'origine bédouine du chant du *subû`*, que telle chanson sur le henné remonte à l'époque d'Ibn Ṭûlûn, il s'interroge sur la possible origine égyptienne ancienne du refrain d'une chanson enfantine et trouve dans les chansons paysannes des survivances du culte du soleil.

---

[1] « El-ṣâlûnât », pp. 259-260, « Al-manẓara », p. 383.
[2] « El-ṭa^{q}ṭû^{q}a », p. 277, « El-kârrû », p. 333, « El-me`addeda », p. 373, « Hargala », p. 409.
[3] « Genênet el-Ezbekiyya », pp. 143-145. Voir La famille et la femme.
[4] Pour reprendre l'expression de FABRE, Daniel, « Proverbes, contes et chansons », *in* NORA, Pierre, dir., *Les Lieux de mémoire*, tome 3, Paris, Quarto Gallimard, 1997, p. 3 570.
[5] La chanson « *aspire à être reprise en chœur* » et le « *peuple chantant* » a pu, en certains pays, incarner la nation, comme le note Daniel Fabre, *ibid.*, pp. 3 570 et 3 576.

Troisième partie

La disparition des traditions : transformations de la vie quotidienne et de la société

Chapitre I

Le cycle de la vie

Soixante-dix-sept articles, soit une proportion de 15 % de l'ensemble du *Dictionnaire*, comportent des notations diverses et plus ou moins détaillées sur les principales étapes du déroulement de la vie d'un individu et les rites qui entourent la naissance, la puberté, le mariage et les funérailles.[1] Ces thèmes apparaissent dans la table des matières au travers des intitulés de plusieurs articles : « El-ganâza » (les funérailles), « Jihâz al-`arûs » (le trousseau de la mariée), « Ḥânût » (l'échoppe du laveur de mort), « El-khaṭba » (la marieuse), « Al-khitân » (la circoncision et l'excision), « Al-zawâj wa-l-ṭalâq » (le mariage et la répudiation), « Al-subû` » (fête qui a lieu au septième jour de la naissance d'un enfant), « Al-`azâ' » (les condoléances), « El-$^{q}$arâfa » (le cimetière), « Lêlet el-ḥennâ » (la nuit du henné), « Laylat al-dukhla » (la nuit de noces), « Al-mu`addida » (la pleureuse), « El-maghsal » (lieu où l'on lavait les pendus et les morts souillés de sang).[2]

L'approche ethnologique de ces rites se fonde sur les travaux de l'illustre folkloriste français Arnold Van Gennep (1873-1957). Il s'intéressa aux « rites de passage » qui rythment la vie humaine et qui marquent la transition d'un état social à un autre.[3] Il mit en évidence la structure ternaire de ces rites qui comportent une « phase de séparation » de l'ancien groupe ou de l'ancien état, une période transitoire de « mise en marge » ou de latence et une « phase d'agrégation » au nouveau groupe ou au nouvel état. L'importance de chacun de ces moments est variable : ainsi les funérailles mettent d'avantage l'accent sur les rites de séparation ; à l'inverse, les rites d'agrégation sont plus développés lors d'un mariage. Un déroulement semblable se retrouve dans les rites saisonniers. Le schéma des rites de passage a permis de rassembler et d'ordonner les coutumes complexes qui entourent la naissance, la puberté, le mariage et la mort et de rapprocher ainsi des rites appartenant à des époques, des aires géographiques et des sociétés différentes.

1 La naissance :

Aucun article du *Dictionnaire* ne porte directement sur la naissance ou l'accouchement. On trouve cependant dans l'article « Al-kursî » (la chaise) la mention de la chaise d'accouchement (*kursî al-wilâda*), percée au centre, qu'apporte la sage-femme (*dâya*).[4] L'indication que les femmes accouchent assises est intéressante pour ce que l'ethnologie considère comme les « techniques du corps », qui comprennent l'étude des différentes postures de l'accouchement, de l'allaitement et du portage de l'enfant, mais encore les postures de repos ou d'excrétion, les manières de s'asseoir ou de s'accroupir, de se déplacer, la sexualité, etc.[5] Aḥmad Amîn note également qu'un bakchich ou une gratification sont

---

[1] Voir l'index Le cycle de la vie.

[2] « El-ganâza », pp. 139-140, « Jihâz al-`arûs », p. 145, « Ḥânût », p. 153, « El-khâṭba », p. 187, « Al-khitân », pp. 187-189, « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224, « Al-subû` », p. 229, « Al-`azâ' », p. 285, « El-$^{q}$arâfa », p. 322, « Lêlet el-ḥennâ », p. 349, « Laylat al-dukhla », p. 350, « Al-mu`addida », p. 373, « Al-maghsal », p. 374.

[3] VAN GENNEP, Arnold, *Les Rites de passage*, Paris, Nourry, 1909. Voir aussi Histoire de la discipline du folklore.

[4] « Al-kursî », p. 336.

[5] Voir MAUSS, Marcel, *Manuel d'ethnographie*, Payot, 1967 (1re édition 1947), pp. 30-32.

offerts à l'occasion d'une naissance et des relevailles, quand la femme se rend au hammam.[1] L'auteur n'évoque pas le traitement du cordon ombilical et du placenta. Comme le note Jean Cuisenier, « *ce sont des actes pratiques et symboliques trop importants pour qu'ils ne soient pas entourés de prohibitions et de prescription* ».[2] Le cordon représente le lien entre la mère et l'enfant et leur séparation nécessaire. Le placenta, symbole de fécondité, est souvent considéré comme le jumeau de l'enfant.[3] Onze articles traitent par ailleurs de diverses pratiques magiques liées à la stérilité, à la grossesse, à l'allaitement et à la protection des enfants.[4]

Le *subû`* :

Aḥmad Amîn consacre un article de vingt-six lignes et demie au *subû`*, célèbre fête marquant le septième jour de la naissance d'un enfant.[5] L'auteur remarque à juste titre que le septième jour d'un événement important est l'objet d'une consécration particulière, citant l'exemple du septième jour du mariage et du septième jour du décès.[6] Il évoque tout d'abord le *keshk* au poulet (*keshk be-ferâkh*), plat à base de froment, de lait, et de fromage fermenté, cuisiné par les classes supérieures et moyennes à l'occasion du *subû`*, et partagé avec les amis et les gens du quartier.[7] Il relève l'expression « *huwwa farkha be-keshk* » qui signifie être apprécié comme un *keshk* au poulet ou chéri comme un nouveau-né.[8] Il donne également la recette de la boisson nommée *mughât* (*Glossostemon brugieri*). La racine de cette plante, mélangée à d'autres plantes médicinales, grillée dans du beurre puis préparée en infusion et servie avec du sucre et des amandes pilées, redonnerait des forces à la parturiente.[9] Il indique que lors du *subû`*, du sel est broyé dans un mortier pour habituer l'enfant au bruit, puis répandu dans la maison en protection contre le mauvais œil au chant de : « *be-regâlâtak, be-regâlâtak, be-regâlâtak, ḥalaq dahab fe wedanâtak* » (par tes hommes, par tes hommes, par tes hommes, une boucle d'or à tes oreilles), un chant d'origine bédouine selon Aḥmad Amîn.[10]

---

[1] « Ba^{q}shîsh », p. 93. Les lochies entraînent le même état d'impureté et les mêmes interdits que les menstrues : les prières et le jeûne de ramadan ne sont pas valables, il est défendu de réciter le Coran et de pénétrer dans une mosquée. A la cessation du flux, l'accouchée doit se purifier. BOUSQUET, G., « Ḥayḍ », *EI²*, tome III, p. 325.

[2] CUISENIER, Jean, *La Tradition populaire*, Paris, PUF, Que sais-je ? n° 1 740, 1995, p. 71.

[3] Voir BELMONT, Nicole, « Naissance », in BONTE, P. et IZARD, M., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991, p. 504.

[4] « Ibzîm aw âbzîn », p. 3, « Al-bâdhinjân », p. 79, « Bunduqî », p. 97, « Bîr Yûsuf », p. 105, « Ḥagar al-kabbâs », p. 155, « Al-khaṭwa », p. 194, « Al-rabṭ », p. 209, « Al-ḍabba », p. 267, « Al-`uqm », p. 286, « Al-met`awwaqa », p. 355, « Wilâdat al-dhukûr », p. 415. Ces articles sont présentés dans le chapitre concernant les pratiques magiques.

[5] « Al-subû` », p. 229. Le *subû`* est également cité dans l'article « El-keshk », p. 337. Le mot *subû`* est formé sur la même racine que le chiffre sept (*sab`a*).

[6] Une réception marque le septième jour du mariage, une visite au cimetière a lieu le septième jour du décès. Aḥmad Amîn consacre un article de quinze lignes au chiffre sept « Al-sab`a », p. 228. Il y indique que les Egyptiens vénèrent le chiffre sept car Dieu créa le monde en sept jours et qu'il y a sept cieux, sept terres et sept jours dans la semaine. Il relève des expressions, des proverbes, un vers de chansons contenant le chiffre sept, ainsi qu'une citation du Coran. Il signale en outre que de nombreuses invocations (*ad`iya*) sont à répéter sept fois.

[7] « Al-subû` », p. 229, « El-keshk », p. 337.

[8] *Ibid.*, p. 229.

[9] *Ibid.*, p. 229. Le *mughât* est également offert aux visiteurs.

[10] *Ibid.*, p. 229. M.-J. Janicot propose un extrait un peu plus long de ce chant : « Par tes hommes, par tes hommes, Un pendant d'or à tes oreilles, O notre maître, O notre maître, que tu grandisses et deviennes aussi grand que nous, que tu restes en bonne santé et le talon couvert de henné, par tes hommes, par tes hommes, par tes hommes... » JANICOT, Marie-José, *Avoir un enfant en Egypte. Enquête sur les rites et comportements*, Le Caire, Dossier du Cedej, n ° 4, 1988, pp. 94-95.

La description du *subû`* donnée par Aḥmad Amîn paraît incomplète. L'auteur ne signale pas notamment que l'enfant reçoit son prénom lors de cette fête. Elle correspondrait ainsi, si l'on considère les séquences des rites de passage mises en évidence par Arnold Van Gennep, à la phase d'agrégation. Après la naissance et une période de « latence » de six jours, durant laquelle l'enfant est considéré comme inachevé et particulièrement vulnérable[1], le *subû`* consacre nominalement l'arrivée de l'enfant.[2] D'après la description donnée par Marie-José Janicot[3], le nouveau-né reçoit la veille ou au matin du septième jour son premier bain. L'eau du bain est conservée pour remplir ou mettre à tremper une cruche, une gargoulette (*^{q}ulla*) s'il s'agit d'une fille, et une aiguière, munie d'un bec, s'il s'agit d'un garçon. La cruche, décorée de fleurs, de rubans ou de bijoux, est posée près de l'enfant, ainsi que des bougies[4], des fèves trempant dans de l'eau et un mélange de sel et de graines de sept variétés différentes (riz, blé, lentilles, haricot, maïs, fenugrec, lupin, cumin, etc.). Selon Marie-José Janicot, la poterie « sexuée » représente l'enfant. Les bougies, le sel, les graines et les fèves ont un rôle protecteur et propitiatoire. Après le bain, l'enfant est vêtu d'habits neufs. Une amulette composée de sept fèves trempées, d'une pincée du mélange de sel et de graines, d'un morceau de pain, d'une pièce de monnaie et du cordon ombilical, est fixée aux vêtements de l'enfant.[5] Au cours de la cérémonie du *subû`*, la mère tenant son enfant dans ses bras enjambe à sept reprises un brasero. L'enfant est ensuite secoué dans un tamis, avec parfois un couteau, des ciseaux et les vêtements qu'il portait avant son bain tandis qu'une femme de l'assistance tape dans un mortier avec un pilon et que l'assemblée répète « écoute ce que dit ton père, écoute ce que dit ta mère ». Puis la mère enjambe trois fois le tamis. Enfin l'assemblée parcourt la maison en jetant des poignées du mélange de sel et de graines, en chantant, au rythme des battements du pilon dans le mortier, le chant consigné par Aḥmad Amîn. Des friandises ou un repas est ensuite offert aux invités. Aḥmad Amîn considère que le sel broyé dans un mortier est destiné à habituer l'enfant au bruit. Il est intéressant de constater que les personnes interrogées par Marie-José Janicot apportent le même type d'explication. Les coups dans le mortier et les balancements dans le tamis serviraient à accoutumer l'enfant au bruit et au mouvement. On peut cependant voir dans le tapage un moyen de faire fuir les mauvais esprits et dans le rite du tamis une purification symbolique de l'enfant.

---

[1] Voir notamment JANICOT, M.-J., *op. cit.*, pp. 82-84. De nombreuses sociétés considèrent que l'enfant durant ses premiers jours « *n'est pas encore tout à fait humain, et* [que] *les forces et êtres surnaturels menacent de le reprendre* », BELMONT, Nicole, *op. cit.*, p. 504.

[2] Il est à noter que les quarante premiers jours de la naissance correspondent également à une période de transition et de confinement pour la mère et l'enfant qui s'achève avec les relevailles. On retrouve les étapes du septième et du quarantième jour dans le mariage et les rites funéraires.

[3] JANICOT, M.-J., *op. cit.*, pp. 84-99.

[4] Dans l'article « Al-sham` », p. 252, Aḥmad Amîn indique qu'une bougie est placée au-dessus de la tête du nouveau-né. L'auteur peut faire référence à la cérémonie au *subû`* ou au fait que durant la première semaine, un nouveau-né n'était jamais laissé dans l'obscurité. Lors du *subû`*, le choix du prénom pouvait être déterminé par les bougies. Un prénom était alors attribué à chaque bougie, la dernière qui restait allumée correspondait au prénom de l'enfant.

[5] Au terme d'un délai variable (sept ou quarante jours, cycle lunaire), cette amulette est jetée dans le Nil, dans une bijouterie pour assurer richesse à l'enfant ou dans la cour d'une école pour favoriser ses études. Dans un article paru dans le *Bulletin* de la Société de Géographie, entre 1929 et 1931 et intitulé « Notes sur quelques amulettes égyptiennes », Charles Bachatly évoque cette amulette, censée selon lui protéger l'enfant de la *qarîna* et du mauvais œil. Il voit dans la cérémonie du *subû`* des survivances de l'époque pharaonique. Les sept anges de l'enfant, que célébrerait cette fête, seraient une transformation des « sept Hathor » qui assistaient aux accouchements et fixaient le destin du nouveau-né, et la table sur laquelle sont placés du pain, du sel, des graines et des bougies serait une survivance de la table d'offrande. BACHATLY, Charles, « Notes sur quelques amulettes égyptiennes », *Bulletin de la Société royale de Géographie d'Egypte*, tome XVII, 1er fascicule, novembre 1929, pp. 49-60 et 3e fascicule, mars 1931, pp. 183-188. Sur la *qarîna*, voir Djinns, démons, *`afârît*-s et autres créatures surnaturelles.

2 La puberté : la circoncision et l'excision

Sept articles font référence à la circoncision et à l'excision. L'un d'eux, « Al-khitân » (la circoncision et l'excision), long de soixante lignes, y est entièrement consacré.[1] La circoncision apparaît bien comme un rite de passage d'un âge de la vie à un autre, lié à l'identification sexuelle, et l'auteur considère qu'elle sépare l'enfance de la puberté.[2] Aḥmad Amîn souligne que « *les Egyptiens accordent une grande importance à la circoncision* »[3], ce qu'il explique par l'ancienneté de cette pratique : « *les Egyptiens étaient peut-être les gens les plus profondément attachés à la circoncision. Il est en effet avéré que les anciens Egyptiens la pratiquaient. Cela pourrait être la raison de l'attachement des* [Egyptiens] *modernes à celle-ci* ».[4] La circoncision, comme l'excision, concerne tous les Egyptiens, quelle que soit leur confession. Elle n'est pas imposée par le Coran mais elle est tenue pour nécessaire par l'école shafi`îte et fortement recommandée par les autres écoles juridiques. Aucune prescription religieuse chrétienne ou islamique n'entoure en revanche l'excision. Aḥmad Amîn recherche dans l'Antiquité le fondement de la pratique de la circoncision. Elle apparaît d'autant plus ancrée qu'elle est ancienne et donc originelle. La référence à l'histoire antique signifie ainsi la continuité historique et la spécificité des mœurs des Egyptiens. Il note que « *les Egyptiens nomment la circoncision purification* (ṭahâra) *comme si les garçons et les filles se trouvaient purifiés par cette opération* »[5] et qu'ils prétendaient que, grâce à cela, les enfants en grandissant étaient protégés des maladies.[6] Il indique également que la circoncision est une condition de conversion à l'islam.

Elle est pratiquée vers l'âge de sept ans par les barbiers (*ḥallâq*) pour les garçons et par les sages-femmes (*dâya*) pour les filles.[7] L'auteur constate que, dans les riches maisons, ce sont des médecins qui opèrent.[8] Il évoque également les circoncisions collectives, en particulier pour les enfants des pauvres, qui ont lieu au tombeau de l'*imâm* al-Shafi`î, au moment de l'ouverture du canal (fin août début septembre), période considérée comme la plus appropriée pour des raisons climatiques.[9]

La circoncision est précédée d'une fête. Un cortège formé par la famille, les amis et des musiciens promène à cheval ou sur une charrette le jeune garçon, richement vêtu et habillé

---

[1] « Ba^{q}shîsh », p. 93, « Al-khitân », pp. 187-189, « Al-khalîj », p. 195, « Al-sha`r », p. 249, « `Abduh wa Almaẕ », pp. 283-284, « Al-kursî », p. 336, « El-nu^{q}ṭa », pp. 399-400. En arabe, le même terme (*khitân*) désigne la circoncision et l'excision. On distingue trois formes de mutilations sexuelles féminines : la clidoridectomie ou l'ablation du clitoris, l'excision qui correspond à l'ablation du clitoris et des petites lèvres et l'infibulation, ablation du clitoris et des petites lèvres et suture des grandes lèvres. Selon les enquêtes (Demographic and Health Surveys) menées en Egypte par l'U.S. Agency for International Development (USAID) en 2000, sur un échantillon de 15 648 femmes mariées âgées de 15 à 49 ans, 97 % d'entre elles avaient subi l'une de ces opérations, l'excision étant la forme la plus courante. L'excision est liée au contrôle de la sexualité féminine et garantirait la chasteté et la fidélité des femmes. Une présentation de cette enquête est donnée sur le site de l'U.S. Department of State : http://www.state.gov/g/wi/rls/rep/crfgen/10096.htm.

[2] « Al-khitân », pp. 187-188.

[3] *Ibid.*, p. 187.

[4] *Ibid.*, p. 188.

[5] *Ibid.*, p. 188.

[6] *Ibid.*, p. 188. L'hygiène est une justification communément apportée à la circoncision et à l'excision.

[7] « Al-khitân », pp. 187-189, « Al-kursî », p. 336.

[8] « Al-khitân », pp. 187-189.

[9] *Ibid.*, pp. 187-189. Il s'agit de l'ancien canal qui partait au niveau de l'île de Roda et traversait Le Caire en direction du nord-est. Au moment de la crue, la rupture de la digue de ce canal donnait lieu à des cérémonies particulières. Il fut comblé à la fin du XIXe siècle. La rue El-Khalîg ou rue Port-Saïd correspond au tracé de cet ancien canal. Voir « Al-khalîj », p. 195.

comme une petite fille.[1] L'auteur indique que la circoncision est souvent associée à la célébration d'un mariage ; le cortège comprend alors la voiture de la mariée et celle du garçon. Après la procession se tient un banquet.[2] La fête peut être animée par des chanteurs, l'auteur donnant l'exemple du célèbre couple de chanteurs `Abduh et Almaẓ, invité pour ce genre de festivités.[3] Aḥmad Amîn indique également qu'un bakchich, une gratification ou un cadeau (*nu^{q}ṭa*) sont offerts en cette circonstance.[4] Il précise, par une notation intéressante sur la réciprocité des dons, que ce présent est comme une dette pour celui qui le reçoit et qu'il s'en acquittera en envoyant un cadeau au donneur lors d'une occasion similaire.[5] Il note aussi qu'avant leur circoncision, certains garçons vont visiter des tombeaux de saints comme celui de l'*imâm* al-Shafi`î.[6] L'auteur signale en outre que les classes supérieures et moyennes conservaient le prépuce avec du sel dans un mouchoir, et attachaient le mouchoir au cou de l'enfant jusqu'à sa cicatrisation. Ils jetaient alors le mouchoir dans le Nil ou dans l'ancien canal du Caire.[7] Dans l'article qu'il consacre à ce dernier, il indique que ses eaux étaient polluées car certaines personnes y déversaient des ordures, y jetaient des cadavres d'animaux et les prépuces des enfants circoncis.[8] Dans « Al-sha`r » (les cheveux), il note que les parties du corps comme les mèches de cheveux, les rognures d'ongles et le prépuce doivent être conservées car elles peuvent être subtilisées par une femme qui les remettra à un homme pour qu'il les ensorcelle.[9]

Aḥmad Amîn évoque également les critiques qui s'élèvent contre l'excision, en ce qu'elle favoriserait la consommation de drogue chez les homme. Elles concernent ainsi la santé des hommes et n'abordent pas l'excision du point de vue des femmes et de la mutilation qui leur est infligée.

« *En cette période de ma vie, c'est-à-dire en 1950 et les années suivantes*[10]*, certaines personnes appellent à limiter la circoncision aux garçons, à l'exclusion des filles. Leur argument est que l'excision des filles est responsable du développement de la consommation de haschich, de* manzûl[11]*, d'opium et d'autres drogues. Et cela, parce que* (...) *l'excision amoindrit le plaisir sexuel* [des femmes]. *L'homme se voit contraint d'utiliser les narcotiques que nous avons évoqués pour être dans un état de léthargie pendant l'acte sexuel. Ils proclament que sans l'excision, il ne serait pas nécessaire pour les hommes de recourir à ce*

---

[1] Cette procession figure parmi les illustrations du *Dictionnaire*. Voir l'illustration n° 3, « Zaffa » (cortège), p. iii. Elle est empruntée à LANE, Edward, « Parade previous to circumcision », *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londres, East-West Publications, 1989 (1re édition : 1836), p. 65.
[2] « Al-khitân », pp. 187-189.
[3] « `Abduh wa Almaẓ », pp. 283-284.
[4] « Ba^{q}shîsh », p. 93, « El-nu^{q}ṭa », pp. 399-400. Des cadeaux de ce type sont également offerts à l'occasion d'un mariage et du pèlerinage à La Mecque.
[5] « El-nu^{q}ṭa », pp. 399-400. Sur l'obligation de donner, de recevoir et de rendre, nous renvoyons à la célèbre étude de Marcel Mauss sur le don : MAUSS, Marcel, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *L'Année sociologique*, 1923-1924, réédité in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1999 (8e édition), pp. 143-279.
[6] « Al-khitân », pp. 187-189.
[7] *Ibid.* Le fait de jeter le prépuce dans le Nil favoriserait par la suite la guérison des blessures de l'enfant par simple application d'eau. Certaines personnes le jettent chez un bijoutier pour assurer la richesse de l'enfant. Voir JANICOT, M.-J., *op. cit.*, p. 102.
[8] « Al-khalîj », p. 195.
[9] « Al-sha`r », p. 299. Voir Les pratiques magiques.
[10] Rares sont les indications permettant de dater les articles du *Dictionnaire*.
[11] Mélange d'opium, de haschich et de plantes.

genre de narcotiques. Cet appel n'a pas soulevé dans un premier temps beaucoup d'intérêt. »[1]

Aḥmad Amîn exprime-t-il son point du vue personnel en mentionnant de telles critiques ? Toujours est-il qu'il ne les contredit pas. La consommation de drogues, qu'il juge répandue parmi les Egyptiens, apparaît comme un sujet de préoccupation pour l'auteur. Vingt et un articles y font référence, dont certains signalent notamment l'utilisation des stupéfiants à des fins aphrodisiaques et dans le but de prolonger l'acte sexuel, en raison de la séduction qu'exercent les femmes sur les hommes et de l'excision.[2] Le recours aux drogues et aux plantes qui excitent le plaisir charnel est même présenté comme une caractéristique de « l'égyptianité » et de sa sensualité.[3] L'auteur s'attache tout particulièrement à décrire les méfaits de la drogue : troubles mentaux, déchéance physique et dépravation des mœurs.[4]

Aḥmad Amîn donne un aperçu des différentes festivités auxquelles donnent lieu la circoncision et, dans une moindre mesure, l'excision, sans pour autant en expliquer le sens. Il n'indique pas pourquoi par exemple le garçon était habillé comme une petite fille, ni les raisons des visites des tombeaux de saints ou de la conservation du prépuce dans un mouchoir jusqu'à la cicatrisation. Le fait de le jeter ensuite dans l'ancien canal du Caire est critiqué d'un point de vue hygiénique. Deux points semblent importants à souligner : la référence à l'Antiquité qui renvoie à l'origine et à la spécificité des Egyptiens, présentés comme le peuple le plus attaché à la circoncision et le lien entre l'excision et la consommation de drogues. L'usage des stupéfiants apparaît comme un sujet de préoccupation pour l'auteur, soucieux d'en montrer les méfaits. Aḥmad Amîn pourrait ainsi en faisant mention des conséquences néfastes de l'excision remettre implicitement en cause cette pratique. Relevons enfin le ton très libre avec lequel sont abordées les questions du désir, du plaisir et des rapports sexuels.

---

[1] « Al-khitân », p. 188. En 1959, l'excision est interdite et punissable d'une amende et d'une peine de prison. Par la suite, divers décrets en autorisent ou en interdisent certaines formes (réglementation des hôpitaux publics, habilitation des médecins, etc.). Renouvelée en 1996, l'interdiction concerne tous les praticiens de formation médicale ou non et les hôpitaux publics et privés.

[2] « Ibn », pp. 4-16, « Abû », pp. 16-22, « Al-a`râb », pp. 49-50, « Al-afyûm », p. 51, « Tuḥfagî », p. 113, « El-ta`mîra », p. 123, « El-gada` », p. 134, « Jadwâr », p. 134, « Genênet el-Ezbekiyya », pp. 143-145, « Ḥusn kêf », p. 168, « Ḥashsh », p. 168, « Al-ḥashîsh », pp. 169-171, « Al-ḥimar », pp. 177-178, « Al-khitân », pp. 187-189, « El-ghâba », p. 297, « El-farḥ », p. 306, « Al-mar'a », pp. 362-366, « Al-miṣriyya », pp. 370-371, « El-ma`gûn », pp. 371-373, « Al-muqawwiyât », p. 376, « Al-neshûq », p. 397. Sur l'utilisation aphrodisiaque des drogues, voir « Al-afyûm », p. 51, « Tuḥfagî », p. 113, « Al-ḥashîsh », pp. 169-171, « Al-khitân », pp. 187-189, « Al-mar'a », pp. 362-366, « Al-miṣriyya », pp. 370-371, « El-ma`gûn », pp. 371-373. Voir aussi l'index sur la consommation de drogues et le chapitre La famille et la femme.

[3] « Al-miṣriyya », pp. 370-371.

[4] Voir notamment « Ibn - Ibn el-balad », pp. 6-8, « Al-afyûm », p. 51, « Tuḥfagî », p. 113, « Genênet el-Ezbekiyya », pp. 143-145, « Al-ḥashîsh », pp. 169-171, « El-ma`gûn », pp. 371-373.

3 Le mariage :

Quarante-deux articles traitent du mariage. Six d'entre eux portent principalement sur ce thème : « Takhtarawân » (palanquin, six lignes et demie), « Jihâz al-`arûs » (le trousseau de la mariée, treize lignes), « El-khâṭba » (la marieuse, vingt et une lignes), « Al-zawâj wa-l-ṭalâq » (le mariage et la répudiation, cent vingt lignes), « Lêlet el-ḥennâ » (la nuit du henné, quinze lignes et demie) et « Laylat al-dukhla » (la nuit de noces, vingt-deux lignes et demie).[1]

3.1 Les prescriptions matrimoniales :

Diverses notations portent sur les prescriptions et les règles qui entourent la conclusion d'un mariage.

3.1.1 Le choix du conjoint :

Le choix du conjoint est abordé dans neuf articles.[2] Aḥmad Amîn distingue à ce sujet deux périodes différentes : l'époque du voile (*ḥijâb*) et l'époque du « dévoilement de la femme » (*sufûr*). Au temps du voile, dont l'auteur souligne la sévérité et la dureté, et selon la coutume (*`urf*) des Egyptiens, les époux ne se voyaient pas avant leur mariage.[3] Le jeune homme confiait, contre rémunération, la recherche d'une épouse à une marieuse (*khâṭba*) qui, en tant que *ballâna*[4] ou colporteuse (*dallâla*)[5], avait ses entrées dans les maisons[6], puis il envoyait sa mère et ses sœurs voir sa future femme.[7] L'auteur évoque à ce sujet l'ancien canon de beauté que représentait la corpulence en indiquant que le jeune homme demandait à la marieuse une fiancée plantureuse, riche, blonde et de peau blanche.[8] Il constate un changement de goût qui a par la suite amené à préférer la finesse à la corpulence. Aḥmad Amîn note que la marieuse, à laquelle il consacre un article particulier, avait l'inconvénient d'exagérer les qualités, la beauté et la richesse des jeunes gens à marier.[9] Ces différentes remarques rejoignent la propre expérience de l'auteur qui épousa en 1916 une femme qu'il

---

[1] « Takhtarawân », p. 114, « Jihâz al-`arûs », p. 145, « El-khâṭba », p. 187, « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224, « Lêlet el-ḥennâ », p. 349, « Laylat al-dukhla », p. 350.

[2] « Al-ibra », pp. 1-2, « Al-usra », pp. 38-40, « Al-amthâl », pp. 61-70, « Al-aqbâṭ », pp. 51-52, « Al-badû », p. 81, « Ḥâdithatâni », pp. 150-152, « El-khâṭba », p. 187, « El-khawâga », 232, p. 196, « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224.

[3] « El-khâṭba », p. 187, « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224.

[4] Femme qui, au hammam ou dans les maisons, aide à la toilette (bain, épilation, massage, etc.), voir *infra*.

[5] Sur la *dallâla* qui va de maison en maison vendre aux femmes des vêtements, foulards et produits de toilette et qui colporte les nouvelles et les secrets des familles qu'elle apprend des domestiques, voir aussi « El-dallâla », p. 200, « Al-minsaj », p. 383.

[6] « El-khâṭba », p. 187, « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224.

[7] « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224.

[8] « Al-ibra », pp. 1-2. Aḥmad Amîn évoque par deux fois ce canon de beauté au travers des insultes adressées aux femmes maigres que l'on traitait d'aiguille ou de bâton de canne à sucre (« ^{Q}aṣab », pp. 325-326). Deux articles portent par ailleurs sur des préparations utilisées pour grossir : la vésicule biliaire (*kharazet el-ba^{q}ara*) et la *mefatta^{q}a* ou *ḥalâwat mefatta^{q}a*, mélange d'oléagineux, d'huile, de sésame, de noisettes et de mélasse. « Kharazet el-ba^{q}ara », p. 191, El-mefatta^{q}a », p. 375. Au sujet des couleurs, l'auteur constate que les Orientaux en général et les Arabes en particulier, bien qu'ils tirent mauvais présage du noir et portent cette couleur en signe de deuil, admirent les yeux et les cheveux noirs, qui sont les mieux assortis à la couleur brune de leur peau et forment une harmonie de couleurs agréable à l'œil. « *C'est pourquoi*, ajoute-t-il, *les gens de goût parmi les Egyptiens détestent voir une jeune fille à la peau brune et aux cheveux décolorés à l'eau oxygénée.* », « Al-alwân », p. 58.

[9] « El-khâṭba », p. 187.

n'avait jamais vue auparavant. Il rapporte dans son autobiographie les démarches qui précédèrent son mariage.

« *Après de longues hésitations, je décidai de me marier. Mais survint un second problème : avec qui me marier ? A cette époque, le dévoilement des femmes n'en était qu'à ses débuts et seul un nombre limité de femmes instruites osaient le quitter. Le mariage était le plus souvent soumis aux traditions anciennes. Le jeune homme entendait dire par un ami ou un parent qu'untel avait une fille en âge de se marier. Il pouvait également l'apprendre d'une professionnelle, appelée la marieuse, qui visitait les maisons, recueillait des renseignements, voyait les jeunes filles à marier et les jeunes gens qui recherchaient une épouse et agissait comme intermédiaire entre les familles des futurs époux en les présentant l'une à l'autre. Puis un parent du jeune homme informait le père ou le tuteur de la jeune fille du souhait du jeune homme. S'il acceptait, le jeune homme envoyait sa mère et des parentes voir la fille. Et si elles lui en donnaient une description satisfaisante, il présentait sa demande en mariage sans l'avoir jamais vue et sans rien connaître de son apparence, de son caractère et de ses dispositions. Il les découvrait seulement après la conclusion du contrat et la célébration des noces.* » Il ajoute plus loin que lorsqu'il rencontra sa femme, il était comme celui qui ayant acheté un billet de loterie regarde le tableau des numéros gagnants.[1]

Avec le dévoilement des femmes, les jeunes gens ont la possibilité de se voir et se rencontrer à plusieurs reprises avant le mariage.[2] L'auteur constate ainsi la transformation du rôle de la marieuse :

« *Avec les progrès de la civilisation* (madaniyya)*, j'ai vu cette année*[3] *dans un café sur la plage d'Alexandrie une femme qui m'a dit être une marieuse. Les jeunes gens et les jeunes filles qui le désirent la choisissent comme intermédiaire et elle les fait se rencontrer pour qu'ils se voient et se marient s'ils se plaisent l'un à l'autre.* »[4]

Il note également la diminution de la fréquence de la répudiation depuis que les époux peuvent se voir avant le mariage.[5] Il indique par ailleurs que les mariages pouvaient être arrangés par le père dès l'enfance. Rares à l'époque actuelle, ils étaient une cause de répudiation quand l'épouse ne plaisait pas au mari.[6] Constatant les profondes transformations qui s'opèrent à l'intérieur de la structure familiale, Aḥmad Amîn note la tendance à épouser des personnes extérieures à la famille (*ghayr aqâribiha*)[7], ce qui laisse supposer qu'auparavant, le mariage se nouait entre proches parents. On peut voir ici une brève référence à la spécificité du mariage arabe, qui privilégie l'endogamie en faisant de l'alliance avec la cousine parallèle patrilinéaire, soit la fille de l'oncle paternel, un mariage préférentiel.[8]

---

[1] AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, Le Caire, Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, 7e édition (1re édition 1950), s.d., pp. 128 et 133.
[2] *Ibid*.
[3] L'auteur n'en précise pas la date.
[4] « El-khâṭba », p. 187.
[5] « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224.
[6] *Ibid.*, pp. 222-224. Les mineurs pouvaient être mariés par un tuteur « autorisé à contraindre » (*walî mujbir*). En Egypte, une loi de 1923 fixe l'âge légal du mariage à 18 ans pour les garçons et 16 ans pour les filles et interdit l'enregistrement d'une union dans laquelle les parties n'auraient pas l'âge légal. Voir SCHACHT, J., LAYISH, A. et SHAHAM, R., « Nikâḥ », *EI²*, tome VIII, pp. 26-32.
[7] « Al-usra », p. 40.
[8] Ce mariage préférentiel est appuyé par des dispositions coutumières (la « dot » est notamment moins coûteuse). Il viserait à limiter l'éparpillement de la propriété familiale et à renforcer la cohésion de la lignée. La tradition

Parmi les divers proverbes sur le mariage que consigne l'auteur, on relève cependant un adage mettant en garde contre les unions entre proches : « Prends ta femme dans les étables plutôt qu'au sein de ta famille ».[1] L'auteur cite d'autres proverbes relatifs au choix du conjoint : « Une fille bien née n'a pas d'équivalent en argent »[2], « Mieux vaut rester dans le cagibi que faire un mariage regrettable », « Une fille qui n'est pas mariable ne doit pas quitter la maison de son père »[3]. Retirant de l'examen des proverbes certaines conclusions sur les mœurs des Egyptiens de par le passé, Aḥmad Amîn constate, au sujet du mariage, qu'ils privilégient la naissance sur la beauté et que « *la sœur prend son mari dans le giron de sa sœur* ».[4]

L'article intitulé « Deux événements » (« Ḥâdithatâni »), dans lequel l'auteur évoque le mariage du *shaykh* `Alî Yûsuf et l'incident de Denshewây, deux événements qui marquèrent et sa prise de conscience politique et l'opinion publique égyptienne, apporte de nombreuses précisions sur le mariage.[5] Le mariage en 1904 du *shaykh* `Alî Yûsuf (1863-1913) fit scandale car sa jeune femme, tout juste majeure, l'épousa sans le consentement de son père, lequel, opposé à cette union, intenta une action en justice pour la faire annuler. Cet épisode montre deux cas d'empêchement au mariage. Le père de la jeune fille, qui était le *shaykh al-sâdât*, le représentant des descendants de `Alî, contesta la validité du mariage en raison de l'inégalité des statuts des conjoints, sa fille étant une descendante du Prophète. Selon le droit matrimonial musulman, en effet, l'homme ne doit pas être d'un statut inférieur à la femme, à moins que celle-ci et son « tuteur » n'y consentent. Des recherches généalogiques entreprises au sujet du *shaykh* `Alî Yûsuf, qui prétendait être également un descendant du Prophète, révélèrent par ailleurs que l'un de ses aïeuls portait le nom d'*el-khawâga* (l'étranger), ce qui était pour certains l'indication d'une ascendance chrétienne ; le mariage entre une musulmane et un non-musulman étant prohibé. Aḥmad Amîn s'étonne de l'ampleur du retentissement dans la presse et dans l'opinion d'un événement aussi futile. Il s'agissait selon lui d'une affaire privée, qui n'aurait pas, dans les pays européens, soulevé le moindre intérêt et qui a détourné l'attention du problème bien plus grave de l'occupation anglaise. Il n'ignore pas cependant les dimensions politiques de ce scandale, qui favorisa à son sens la diffusion de la

---

orale exalte par ailleurs les vertus de la cousine paternelle, qui apparaît comme la moins mauvaise des femmes, et quasiment masculine puisque issue de la lignée des hommes. Voir notamment l'étude de BOURDIEU, Pierre, « La parenté comme représentation et comme volonté », *Esquisse d'une théorie de la pratique*, précédé de *Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Editions du Seuil, 2000 (1re édition 1972), pp. 83-186. Le cas de ce mariage préférentiel est particulièrement célèbre en anthropologie car il contredit la théorie structuraliste, selon laquelle le mariage, fondé sur des règles d'exogamie et le tabou de l'inceste, consiste en l'échange d'une femme contre une autre femme. En raison de l'endogamie que favorise le mariage préférentiel arabe, Claude Lévi-Strauss le considère d'ailleurs « *comme une sorte de scandale* », cité par BOURDIEU, P., *ibid.*, p. 84.

[1] « *Khod men el-zarâyeb wala ta'khod men el-ᵍarâyeb* », « Al-amthâl », p. 65 et selon la traduction proposée par TADIE, Arlette, *Le Sel de la conversation. 3 000 proverbes d'Egypte*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, proverbe n° 12.114, p. 379. A Tadié recense des proverbes pour les mariages entre cousins et des proverbes contre ce genre d'union, voir pp. 377-379.

[2] « *El-aṣîla ma-tetâᵍel-sh be-l-mâl* », « Al-amthâl », p. 64.

[3] « *ᵍi`âd el-khazâna wala gawâz el-nadâma* », « *El-bâyra le-bêt abû-ha* », *ibid.*, p. 65 et selon la traduction proposée par TADIE, A, *op. cit.*, proverbe n° 12.77, p. 373 et n° 12.10, p. 364.

[4] « Al-amthâl », p. 70. Aḥmad Amîn se réfère ici à des proverbes qu'il ne cite pas dans son *Dictionnaire* mais que l'on trouve dans TADIE, *op. cit.*, proverbes n° 12.50 et 12.51, p. 370 : « Si ma chance se trouvait dans le giron de ma sœur, je la volerais et me sauverais », « Prends ta chance des bras de ta sœur » et qui signifient « *si ton destin est d'épouser le mari de ta sœur, n'hésite pas à le faire* », TADIE, *ibid.*, note 15, p. 419.

[5] « Ḥâdithatâni », pp. 150-152. Voir aussi AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, *op. cit.*, pp. 64-65, un passage très proche de cet article. La question du mariage du *shaykh* `Alî Yûsuf est également évoquée dans l'article « El-khawâga », p. 196.

lecture de la presse parmi les Egyptiens.[1] Il reconnaît lui-même qu'il lit régulièrement les journaux depuis lors. Analysant le scandale provoqué par cette union, il conclut que le mariage est une question sacrée (*muqaddasa*) chez les Egyptiens qui, attachés à défendre et à protéger son caractère sacré (*ḥurma*), veillent à ce que les anciennes traditions ne soient pas transgressées. Au travers de l'affaire du mariage du *shaykh* `Alî Yûsuf, la principale d'entre elles paraît bien être le consentement du père. L'auteur indique également qu'il n'était pas convenable que les enfants se mariassent sans l'accord de leur père et que celui-ci décidait du mariage de ses enfants. [2]

L'auteur relève en outre que les coptes, comme les bédouins, ne se marient qu'entre eux.[3] Il fait aussi mention du présent d'engagement (*shabka*), généralement un bijou, qui scelle les fiançailles.[4] Quant à l'âge du mariage, Aḥmad Amîn signale uniquement qu'il arrive souvent en Egypte qu'un homme âgé de soixante ou soixante-dix ans épouse une jeune femme et que de tels mariages sont motivés par l'argent.[5]

3.1.2 La conclusion du mariage :

La conclusion d'un mariage donne lieu à l'établissement d'un contrat passé entre le fiancé et le tuteur (*walî*) de sa future épouse, en présence d'au moins deux témoins. L'élément essentiel de ce contrat est la fixation du montant de la « dot » (*mahr*) ou le douaire que le mari est tenu de verser à son épouse et qui demeure la propriété de celle-ci même en cas de dissolution du mariage.[6] Dans le *Dictionnaire*, Aḥmad Amîn fait mention du contrat de mariage (*`aqd*, *kabt al-kitâb*) dans huit articles.[7] Un article signale, au sujet des noces des fils du khédive Ismâ`îl, la présence de témoins.[8] L'auteur évoque également la « dot » que la femme reçoit de son époux. Il précise qu'elle peut dépasser les mille livres dans la classe supérieure et qu'elle est d'environ cinq livres dans la classe pauvre.[9] Il estime par ailleurs que les riches en exagèrent le montant.[10] Le propos de Aḥmad Amîn n'est visiblement pas de décrire les formalités du contrat de mariage ou certains aspects du droit matrimonial musulman. Ni le contrat ni la « dot » ne sont expressément définis. Il indique par contre que l'on remet un châle de cachemire en cadeau au fonctionnaire religieux (*ma'dhûn*) chargé

---

[1] Le *shaykh* `Alî Yûsuf était le propriétaire du quotidien Al-Mu'ayyad, créé en 1889. De tendance panislamique et opposé à l'occupation anglaise, ce journal se présentait comme l'organe du Palais. `Alî Yûsuf fonda en 1907 le parti des réformateurs constitutionnels (*ḥizb al-iṣlâḥ `alâ al-mabâdi' al-dustûriyya*), qui soutenait le khédive `Abbâs II (1892-1914). `Alî Yûsuf bénéficia de l'appui du khédive lors du scandale déclenché par son mariage. Le nom de `Alî Yûsuf est cité dans cinq articles du *Dictionnaire*, qui lui consacre notamment un petit article de quatre lignes intitulé « « Al-shaykh » `Alî Yûsuf », p. 288. Il y est décrit comme un homme extrêmement habile et rusé, familier du khédive `Abbâs II. Aḥmad Amîn évoque également le programme de son parti dans l'article « Al-aḥzâb », pp. 26-28 et sa participation au Congrès égyptien d'Héliopolis (29 avril-4 mai 1911), qui se tint en réplique au Congrès copte d'Assiout (5-8 mars 1910), « Al-`ilâqa bayna al-muslimîna wa-l-aqbâṭ », pp. 286-287.

[2] « Al-usra », pp. 38-40, « Al-buyût », pp. 106-108.

[3] « Al-aqbâṭ », pp. 51-52, « Al-badû », p. 81.

[4] « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224. Sur les fiançailles, voir DELCAMBRE, A.-M., « Khiṭba », *EI²*, tome V, p. 23.

[5] « Al-shayb wa-l-shabâb », p. 254.

[6] Sur les formalités du contrat de mariage et le droit matrimonial voir notamment SCHACHT, J., LAYISH, A. et SHAHAM, R., *op. cit.*, pp. 26-32.

[7] « Ḥâdithatâni », pp. 150-152, « Al-ḥâra », pp. 152-153, « Al-ḥukûma al-miṣriyya », pp. 173-175, « El-khâṭba », p. 187, « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224, « Shâl », p. 245, « El-sharbât », pp. 247-248, « El-fe^qî », p. 308.

[8] « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224.

[9] *Ibid.*, pp. 222-224.

[10] « Al-dhawât », 244, pp. 205-206 .

d'établir le contrat[1] et que l'on offre des sirops après la conclusion de celui-ci.[2] Il s'attache plutôt à dépeindre les pratiques accomplies parallèlement aux procédures légales, ce qui permet de cerner plus précisément ce qu'il considère comme relevant des traditions des Egyptiens.

3.2 Les noces :

On relève un certain nombre de distinctions sociales entre les classes élevées[3], moyennes[4] et pauvres[5] ainsi que les paysans[6] dans les descriptions que donne Aḥmad Amîn des festivités du mariage. L'auteur souligne en effet combien les noces diffèrent selon les classes sociales. Ainsi, dans « Al-zawâj wa-l-ṭalâq » (le mariage et la répudiation), il dépeint sur un tiers de l'article (41 lignes) la célébration d'un mariage dans les classes aisées, pour décrire ensuite beaucoup plus brièvement en sept lignes et demie les fêtes des classes pauvres. Il consacre enfin un peu moins d'un quart de cet article (28 lignes) aux noces somptueuses des fils du khédive Ismâ`îl (*afrâḥ al-anjâl*), qui maria ses trois fils, Tawfîq, Ḥusayn et Ḥasan, en même temps.[7] Cet exemple fastueux revient dans deux autres articles.[8] Les descriptions les plus longues et les plus détaillées portent ainsi sur les noces les plus riches, celles des classes aisées et du khédive, qui ne sont vraisemblablement pas les plus représentatives. Il relate également le déroulement de la fête d'un mariage dans une famille de condition moyenne, auquel il a personnellement assisté.[9]

3.2.1 La nuit du henné ou le bain de la fiancée (*lêlet el-ḥennâ*) :

La « nuit du henné », lorsqu'à la veille de ses noces la future mariée se rend au hammam pour se laver, se parer et notamment se teindre les mains et les pieds au henné, est mentionnée dans huit articles, dont un lui est principalement consacré et en porte le titre.[10] Le bain de la fiancée donnait lieu à une véritable cérémonie. Les amies de la future mariée l'accompagnaient en cortège au hammam. La fête se poursuivait ensuite au domicile de la fiancée.[11] Aḥmad Amîn souligne l'importance du bain et du henné lors d'un mariage :

« *Le hammam et le henné ont une grande importance, en particulier pour les paysannes car celles-ci interdisent à la jeune fille, dès lors qu'elle a atteint l'âge de dix ans environ, de prendre un bain ou de se parer parce que cela est de l'impudicité* (`uhr) *à leurs yeux. C'est pourquoi* [la jeune fille la veille de ses noces] *se rend au hammam couverte de crasse. Elles la lavent avec des pierres ponces ou des tessons de poterie et utilisent de l'eau chaude dans laquelle* [la jeune fille se baigne] *un long moment.*

---

[1] « Shâl », p. 245, « El-fe^{q}î », p. 308.
[2] « El-sharbât », pp. 247-248.
[3] « Ballâna », p. 95, « Al-dhawât », 244, pp. 205-206, « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224, « Laylat al-dukhla », p. 350.
[4] « Ballâna », p. 95, « `Abduh wa Almaẓ », pp. 283-284, « Laylat al-dukhla », p. 350.
[5] « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224.
[6] « Lêlet el-ḥennâ », p. 349, « Laylat al-dukhla », p. 350.
[7] « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224.
[8] « Bahlawân », p. 103, « Jihâz al-`arûs », p. 145.
[9] « `Abduh wa Almaẓ », pp. 283-284.
[10] « Ba^{q}shîsh », p. 93, « Ballâna », p. 95, « Al-ḥammâm », pp. 179-180, « Ḥennâ », pp. 182-183, « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224, « Al-layâlî al-mashhûra » p. 349, « Lêlet el-ḥennâ », p. 349, « Laylat al-dukhla », p. 350.
[11] Voir par exemple la description donnée par LANE, E., *op. cit.*, pp. 166-169 et HEFFENING, « `Urs », *EI²*, tome IV, pp. 1 094-1 103.

Quant aux citadines, le henné a moins d'importance dans leurs soins de toilette et elles ne sont pas tenues de se conformer aux contraintes des paysannes. »[1]

Aḥmad Amîn évoque également le rôle de la *ballâna*, femme qui, dans les milieux moyens et aisés, assiste la mariée pour le bain, l'épilation, la teinture au henné, la coiffure, l'habillage, le maquillage et la parure.[2] Il indique par ailleurs qu'un bakchich ou une gratification sont offerts à l'occasion de la nuit du henné.[3] Quant aux vêtements que porte la mariée le jours de ses noces, Aḥmad Amîn signale qu'ils sont décorés de sequins[4], qu'elle s'enveloppe d'un châle de cachemire ou, dans les classes pauvres, d'un voile (*nâmûsiyya*, moustiquaire) et que son visage est dissimulé par un voile (*niqâb*).[5]

3.2.2 Le trousseau de la mariée :

Quatre articles évoquent le trousseau de la mariée, l'un d'entre eux, « Jihâz al-`arûs » (le trousseau de la mariée), y étant entièrement consacré.[6] Diverses notations indiquent qu'il se compose d'une aiguière et d'une cuvette[7], de pièces de literie[8] et de la chaise de la mariée (*kursî al-`arûs*). Comportant des marches et placée près du lit, elle est utilisée par le marié « *comme s'il était paresseux au point de ne pouvoir monter sur son lit sans aide* ».[9] Aḥmad Amîn décrit également les bijoux et le mobilier précieux qui constituaient les somptueux trousseaux des mariées lors des noces des fils du khédive Ismâ`îl et qui furent exposés dans trois vastes salles du palais.[10] L'auteur critique notamment l'ostentation avec laquelle les trousseaux sont transportés et exhibés :

« *Les Egyptiens avaient pour habitude* [d'exhiber] *avec exagération le trousseau de la mariée. Ils le disposaient sur des charrettes découvertes. Plus les charrettes étaient nombreuses, plus ils s'enorgueillissaient du trousseau. A cette fin, ils mettaient simplement un matelas et des couvertures sur une charrette ou seulement des oreillers, pour exhiber un grand nombre* [de voitures]. » [11]

Le transfert public et cérémoniel du trousseau de la mariée, tel qu'il a ou avait lieu dans de nombreuses sociétés, représente, avec les meubles et les ustensiles qui lui sont nécessaires, l'installation du nouveau ménage. La profusion viserait à assurer la prospérité du jeune couple, elle montre également le rang social des familles alliées.[12]

---

[1] « Lêlet el-ḥennâ », p. 349.
[2] « Ballâna », p. 95, « Al-ḥammâm », pp. 179-180, « Laylat al-dukhla », p. 350.
[3] « Baqshîsh », 84, p. 93.
[4] « Tertera », p. 115.
[5] « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224, « Shâl », p. 245.
[6] « Abrîq », p. 3, « Jihâz al-`arûs », p. 145, « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224, « Al-kursî », p. 336.
[7] « Abrîq », p. 3.
[8] « Jihâz al-`arûs », p. 145.
[9] « Al-kursî », p. 336.
[10] « Jihâz al-`arûs », p. 145, « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », p. 224.
[11] « Jihâz al-`arûs », p. 145. HEFFENING, *op. cit.*, pp. 1 094-1 103, note également que le trousseau, y compris des coffres vides, était réparti sur le plus grand nombre possible de chevaux et de mulets. Le transport du trousseau pouvait donner lieu à des cérémonies particulières et suivait généralement le cortège de la mariée.
[12] Voir par exemple SEGALEN, Martine, *Amours et mariages de l'ancienne France*, Paris, Bibliothèque Berger-Levrault, 1981, pp. 111-124.

3.2.3 Le cortège de la mariée (*zaffet el-`arûsa*) :

Cinq articles mentionnent le cortège cérémoniel de la mariée qui la conduit au domicile de son époux.[1] Selon la théorie des rites de passage d'Arnold Van Gennep, le cortège de la mariée est un rite de séparation, qui manifeste solennellement le départ de la jeune femme de la maison de son père. Aḥmad Amîn consacre un article de six lignes et demie au palanquin (*takhtarawân*), qu'il décrit comme une structure en bois recouverte de tissus et portée par deux onagres, dans lequel la mariée se rend à sa nouvelle demeure, accompagnée par des amies.[2] L'utilisation de ce palanquin est par ailleurs attribuée aux classes pauvres.[3] L'auteur décrit précisément le déroulement de ce cortège, tel qu'il avait cours dans les classes aisées. Le marié envoyait sa mère avec de luxueuses voitures chercher la mariée, qui disposait d'une voiture particulière, décorée de châles de cachemire et de fleurs, tirée par deux ou quatre chevaux et escortée par deux *futuwwa*-s[4] ou deux hommes (*el-ḍawwaya*) vêtus de châles de cachemire. La mère du marié, en tête du cortège, conduisait la mariée tandis que la mère de la mariée les suivait. Des musiciens ouvraient la procession qui s'acheminait à travers les rues principales. Arrivée chez son époux, la mariée ne descendait qu'avec beaucoup de réticences. Les époux entraient alors dans la maison dissimulés sous des châles de cachemire. Un animal était sacrifié sur le seuil.[5] Aḥmad Amîn note également que les almées[6] avaient des chants particuliers pour le cortège de la mariée.[7] Les cortèges étaient escortés par des lutteurs (*muṣâri`*)[8] et ne sortaient pas de leur quartier sans la protection des *futuwwa*-s, de peur d'une attaque des *futuwwa*-s d'un quartier adverse[9].

---

[1] « Takhtarawân », p. 114, « Al-khitân », pp. 187-189, « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224, « Al-`awâṭif », p. 291, « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' », pp. 384-386.
[2] « Takhtarawân », p. 114.
[3] « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224.
[4] La *futuwwa* correspond à des groupements de jeunes gens ou « fiers à bras » qui assurent la défense et la protection de leur quartier. Elle désignait à l'origine le jeune homme doté des vertus de la *futuwwa*, la bravoure et la générosité. Son organisation a revêtu différentes formes : chevalerie, groupements soufis, corporations professionnelles, milices locales. Voir notamment CAHEN, C., et TAESCHNER, F., « Futuwwa », *EI²*, tome II, pp. 983-991. Dans le *Dictionnaire*, voir les articles « Balṭaga », p. 96, « Gada` », p. 134, « Ḥaggag el-Khuḍarî », p. 154, « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224, « Al-futuwwa », pp. 304-305, « Al-lâsa », p. 345, « El-muṣâri` », p. 369.
[5] « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224.
[6] *`Âlma*, pl. *`awâlim*, chanteuse, danseuse et musicienne professionnelle, qui dirige également une troupe de musiciennes et de danseuses. Sur les almées, voir La famille et la femme et La musique et le chant.
[7] « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' », pp. 384-386.
[8] « Al-al`âb », pp. 54-55, « El-muṣâri` », p. 369.
[9] « Al-futuwwa », pp. 304-305.

3.2.4 Les festivités :

Banquet, musique et chants caractérisent les festivités du mariage.[1] Le repas pris en commun figure ainsi le « rite d'agrégation » qui scelle l'alliance des deux familles. L'auteur relève la présence de chanteurs professionnels invités pour animer les noces comme les almées ou le célèbre couple `Abduh (1840-1905) et Almaẓ.[2] Dans l'article « Al-zawâj wa-l-ṭalâq » (le mariage et la répudiation), Aḥmad Amîn indique que, dans les classes aisées, à l'arrivée de la mariée, le couple était placé sur un trône décoré (*kusha*). L'époux ou un proche laissait alors échapper des pièces de monnaie (*badr*) pour détourner les regards et protéger les mariés du mauvais œil. Après le banquet, le marié sortait entouré d'un groupe d'amis portant des fleurs et des lampes. Ils formaient le cortège du marié (*zaffet el-`arîs*) qui, précédé de musiciens, accompagnait le marié prier à la mosquée. D'autres notations au sujet de ce cortège concernent les lanternes éclairées de bougies, les chants des almées et les sommes d'argent (*nu^{q}ṭa*) réclamées par les participants en appelant « *shôbash, shôbash* ».[3] A son retour, le marié rejoignait sa femme et découvrait son visage. On leur apportait des boissons puis ils disparaissaient des regards. La description des modestes noces des classes pauvres est construite en opposition à celles des classes aisées. Aḥmad Amîn note que les flambeaux remplacent les lanternes, la grosse caisse (*ṭabla baladiyya*) la musique, et la bière d'orge (*bûẓa*) les vins et les sirops. Les gens dansent des danses « populaires » (*baladî*)[4] au son du *muzmâr*[5] et les *futuwwa*-s se bousculent pour danser. La mariée est enveloppée d'un voile (*nâmûsiyya*, moustiquaire) au lieu d'un châle de cachemire et elle se déplace dans un palanquin.[6] Des gratifications (bakchich) ou des cadeaux (*nu^{q}ṭa*) sont offerts aux mariés et à leur famille.[7] L'auteur indique que ces présents représentent une dette pour celui qui les reçoit et qu'il devra s'en acquitter auprès du donneur par un cadeau lors d'une occasion similaire.[8]

---

[1] « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224, « `Abduh wa Almaẓ », pp. 283-284, « Al-`awâṭif », p. 291, « El-faraḥ », p. 306, « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' », pp. 384-386, « El-nu^{q}ṭa », pp. 399-400. Le festin ou banquet (*walîma*) qui se tient lors des noces ou le lendemain de la nuit de noces revêt un caractère obligatoire. On ne peut en décliner l'invitation et il faut également accueillir toute personne qui s'y présente. FAHD, Toufy, « Les Fêtes de l'islam », *Revue des études islamiques*, n° 47, 1979, p. 202. Selon certaines traditions citées par HEFFENING, *op. cit.*, pp. 1094-1103, le premier jour le repas de noce est un devoir, le deuxième jour il est recommandé, le troisième jour il devient un luxe blâmable.

[2] « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224, « `Abduh wa Almaẓ », pp. 283-284, « Al-`awâṭif », p. 291, « El-faraḥ », p. 306, « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' », pp. 384-386, « El-nu^{q}ṭa », pp. 399-400. Sur `Abduh et Almaẓ, voir aussi La musique et le chant.

[3] « Al-sham` », p. 252, « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' », pp. 384-386, « El-nu^{q}ṭa », pp. 399-400.

[4] D'après l'article « Al-raqṣ » (la danse), pp. 210-212, la danse « *baladî* » (*al-raqṣ al-baladî*) correspond à la danse du ventre.

[5] *Muzmâr*, pl. *mazamîr* désigne des instruments à vent en canne de roseau ou en bois. Le *muzmâr baladî* est une sorte de hautbois à anche double et au pavillon évasé. Le *muzmâr nitâya* et le *muzmâr dakar* sont des types plus aigus et plus graves. Le *muzmâr turkî* est composé de deux ou trois flûtes de roseau accolées. Voir le dictionnaire de Hinds et Badawi, p. 378 et la planche J, p. 981. Voir aussi le chapitre La musique et le chant.

[6] « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224.

[7] « Ba^{q}shîsh », p. 93, « El-nu^{q}ṭa », pp. 399-400.

[8] « El-nu^{q}ṭa », pp. 399-400.

3.2.5 La nuit de noces (*laylat al-dukhla*) :

La nuit de noces est mentionnée dans cinq articles, dont l'un d'entre eux, « Laylat al-dukhla » (la nuit de noces), y est principalement consacré.[1] Dans cet article, Aḥmad Amîn explique notamment comment la virginité de l'épouse est publiquement proclamée chez les paysans. Le père de la mariée sort avec un linge souillé en s'écriant avec sa famille : « Tu as blanchi la mousseline, ô mariée (*bayyaḍti el-shâsha yâ `arûsa*). » Les femmes se mettent alors à chanter : « Tu as honoré ta famille, ô mariée (*sharrafti ahlek yâ `arûsa*). Tu as relevé la tête de ton père, ô mariée (*`allêti râs abûki yâ `arûsa*). [Tu mérites] une boucle à ton oreille, ô mariée (*ḥala^q fe wedânak yâ `arûsa*). » L'auteur note également que dans les villages, pendant la consommation du mariage, les femmes se réunissent devant la porte, battent des mains, chantent et récitent la profession de foi. Quand on proclame la nouvelle, elles lancent des youyous et un homme tire en l'air pour annoncer la consommation du mariage.[2] De telles manifestations montrent bien comment le mariage sanctionne l'accès à une sexualité légitime qui intéresse toute la communauté car elle en assure la reproduction physique et sociale.[3] Aḥmad Amîn indique par ailleurs qu'une somme d'argent (*nu^q ṭa*) est donnée à la mariée lors de la nuit de noces : la mariée place un foulard sur les genoux et ceux qui le veulent y déposent de l'argent.[4]

La célébration d'un mariage se compose ainsi de toute une série de festivités et de cérémonies qui s'étalent sur une longue période allant des fiançailles au contrat, du bain de la fiancée au cortège qui l'emmène chez son époux, de la fête à la nuit de noces, des visites du lendemain de la nuit de noces (*ṣabâḥiyya*)[5] à la réception du septième jour.[6] Aḥmad Amîn en consigne les étapes principales, desquelles on peut faire ressortir les aspects fondamentaux du mariage, ensemble « *complexe de transactions économiques, juridiques et symboliques* ».[7] L'auteur signale parallèlement la disparition de ces diverses traditions : « *toutes ces coutumes n'ont plus cours si bien que le marié, après une simple fête, commence à conduire sa femme où il veut, sans cortège ou plus de cérémonie* ».[8] Parmi les distinctions sociales introduites par l'auteur dans ses descriptions, il faut souligner la mention des paysans, rarement cités dans le *Dictionnaire*. Il est à noter que Aḥmad Amîn ne fait aucune référence aux cérémonies du mariage chez les coptes. On relève aussi un certain nombre de critiques, notamment sur le fait qu'à l'époque du voile, les époux ne se voyaient pas avant le jour de leurs noces. Des unions arrangées par le père dès l'enfance aux descriptions enjolivées de la marieuse, l'auteur déplore tout ce qui pouvait contribuer à la répudiation. La possibilité pour les jeunes gens de se rencontrer avant leur mariage est d'ailleurs liée, dans l'article « El-khâṭba » (la marieuse), aux

---

[1] « Al-ḥammâm », pp. 179-180, « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224, « Al-layâlî al-mashhûra » p. 349, « Laylat al-dukhla », p. 350, « El-nu^q ṭa », pp. 399-400.
[2] « Laylat al-dukhla », p. 350.
[3] Voir par exemple SEGALEN, Martine, *op. cit.*, pp. 110-111 et 145-160.
[4] « El-nu^q ṭa », pp. 399-400.
[5] « Al-`awâṭif », p. 291. Le dictionnaire de Hinds et Badawi, p. 493, indique que le terme *ṣabâḥiyya* peut désigner le lendemain d'une fête, le matin suivant la nuit de noces, où les mariés reçoivent des visites et des félicitations, et un cadeau offert au couple le lendemain de ses noces.
[6] Les noces débutent généralement une semaine après la signature du contrat et d'ordinaire un lundi quand la nuit de noces est fixée au jeudi soir ; HEFFENING, *op. cit*., pp. 1 094-1 103. Pierre Bourdieu indique que le rituel qui se déploie complètement dans le cas des mariages entre grandes familles se trouve réduit à sa plus simple expression dans le cas du mariage entre cousins parallèles. BOURDIEU, P., *op. cit.*, pp. 156-159 et 202.
[7] CUISENIER, Jean, *op. cit.*, p. 72.
[8] « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », p. 224.

« *progrès de la civilisation* ».[1] Aḥmad Amîn désapprouve également l'ostentation avec laquelle les trousseaux sont exhibés. Il juge exagérées les dépenses auxquelles se livrent sans compter les classes aisées, tant pour le montant du douaire que pour les festivités qui débutent trois nuits avant les noces (*layâlî el-ḍamama*) pour se prolonger plusieurs jours durant.[2] Il souligne notamment le coût désastreux des festivités du mariage, qui compte, avec les funérailles et le *zâr*, parmi les trois choses qui ruinent une maison.[3] Il note ainsi qu'une « *famille peut sombrer dans une extrême pauvreté à cause des importantes cérémonies qui se tiennent à l'occasion d'un mariage ou des funérailles* ».[4] L'auteur met ces dépenses inconsidérées en relation avec le caractère excessif des sentiments des Egyptiens dans la joie comme dans la peine, leur imprévoyance et l'expression « déraisonnable » de l'attachement familial.[5]

Le temps de la fête, qui s'inscrit en rupture avec le temps quotidien, se caractérise par l'excès, la profusion, l'abondance voire le gaspillage ostentatoire. La publicité du mariage offre aussi l'occasion d'afficher son rang et son niveau de richesse. Les cérémonies qui accompagnent sa célébration, « *par leur plus ou moins grande solennité, ont pour fonction secondaire de déclarer la signification sociale du mariage* » et sont d'autant plus solennelles que le mariage unit des familles de rang élevé dans la hiérarchie sociale.[6] Pierre Bourdieu y voit également une manifestation du sens de l'honneur, qui conduit à défendre « *une certaine image de soi destinée aux autres* »[7] et à s'en montrer digne. Lors des grandes fêtes familiales, les cadeaux et dons des invités donnent souvent lieu à des « *compétitions d'honneur* » et à des « *surenchères ruineuses* » et « *de même, lors des mariages ou des circoncisions, les familles mettent un point d'honneur à donner des fêtes aussi somptueuses que possible, au péril de se ruiner* ».[8]

---

[1] « El-khâṭba », p. 187.

[2] « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224. Il se trouve dans l'ouvrage de Muḥammad `Umar, *L'Etat présent des Egyptiens ou le secret de leur arriération* (*Ḥaḍîr al-miṣriyyîn aw sirr ta'akhkhuri-him*, 1902) un chapitre intitulé « De notre arriération du point de vue des mariages », dans lequel il dénonce « *l'inflation des dépenses consacrées par les riches au mariage de leurs enfants, dans lesquelles ils voient l'une des causes directes de la ruine de nombreuses familles* ». ROUSSILLON, Alain, « Réforme sociale et production des classes moyennes. Muḥammad `Umar et « l'arriération des Egyptiens », *in* ROUSSILLON, A., dir., *Entre réforme sociale et mouvement national. Identité et modernisation en Egypte (1882-1962)*, Le Caire, Cedej, 1995, p. 48.

[3] « El-gaza` », p. 137. Voir aussi La possession et le *zâr*.

[4] « Al-usra », p. 40.

[5] « El-gaza` », p. 137, « Al-usra », pp. 38-40.

[6] BOURDIEU, P., *op. cit.*, pp. 126-127.

[7] *Ibid.*, p. 38.

[8] *Ibid.*, p. 41.

4 Les rites funéraires :

Trente-sept articles font référence aux rites funéraires. Cinq d'entre eux sont entièrement consacrés à ce thème : « El-ganâza » (les funérailles, 86 lignes), « Ḥânût » (l'échoppe du laveur de morts, 8 lignes), « Al-`azâ' » (les condoléances, 32,5 lignes), « El-$^{q}$arâfa » (le cimetière, 15 lignes) et « Al-mu`addida » (la pleureuse, 20 lignes).[1]

4.1 Les rites entourant le défunt :

Huit articles font mention de divers rites entourant le défunt.[2] L'auteur indique notamment que la chambre du défunt est illuminée durant trois jours[3] et qu'un lecteur du Coran (*faqîh*, pl. *fuqahâ'*) le récite auprès du mort jusqu'à son enterrement[4]. La toilette mortuaire est brièvement évoquée dans trois articles sans qu'en soient décrites les principales opérations.[5] L'article « El-ganâza » (les funérailles) précise simplement que l'eau, le savon et l'éponge doivent provenir de l'extérieur de la maison du défunt, sans en expliquer la raison. Selon Cérès Wissa-Wassef, le broc, l'éponge et le savon ne sont pas fournis par la maison pour ne pas attirer sur elle un nouveau malheur.[6] Aḥmad Amîn consacre également un petit article de huit lignes à l'échoppe (*ḥânût*) du « laveur de morts » (*ḥânûtî*), qui procède à la toilette mortuaire, enveloppe le corps dans des linceuls, prépare le cercueil et organise le cortège funéraire.[7] Il fait référence à l'Antiquité pharaonique en indiquant que le mot « *ḥânût* » pourrait être une déformation du mot « *ḥanûṭ* » qui désigne la substance employée pour embaumer les morts. Cet article met plutôt l'accent sur la signification d'un terme propre à la langue égyptienne et sur le métier de *ḥânûtî* que sur la toilette elle-même. Il y est aussi question des mauvais présages que les Egyptiens tirent de l'évocation de la mort et du fait de passer devant cette échoppe.[8] Enfin l'auteur signale le *maghsal*, lieu spécialement affecté à la toilette des pendus et des morts souillés de sang.[9] Il évoque plus particulièrement dans cet article des rites de fertilité associés à la mort.[10] Le corps du défunt est placé dans un cercueil

---

[1] « El-ganâza », pp. 139-140, « Ḥânût », p. 153, « Al-`azâ' », p. 285, « El-$^{q}$arâfa », p. 322, « Al-mu`addida », p. 373.

[2] « Tilâwat al-qurân », pp. 124-125, « El-ganâza », pp. 139-140, « Ḥânût », p. 153, « Dhimma », p. 205, « Shâl », p. 245, « El-fe^{q}î », p. 308, « El-kuffâr », pp. 337-338, « Al-maghsal », p. 374.

[3] « El-ganâza », pp. 139-140.

[4] « Tilâwat al-qurân », pp. 124-125, « El-fe^{q}î », p. 308.

[5] « El-ganâza », pp. 139-140, « Ḥânût », p. 153, « Al-maghsal », p. 374. La toilette mortuaire consiste en la suppression de tous les poils, un nettoyage à l'eau et au savon en commençant par la tête et le côté droit du corps, la libération des intestins, les ablutions rituelles, un lavage à l'eau claire (parfois avec du henné), le corps est également parfumé. Du coton parfumé est introduit dans tous les orifices du corps. Le défunt est habillé de neuf et enveloppé dans un ou plusieurs linceuls. Voir notamment GALAL, Mohamed, *Une Enquête sur les rites funéraires en Egypte actuelle*, mémoire dactylographié, Ecole pratique des hautes études, Sorbonne, Paris, 1937, 170 et 61 p. ; également paru sous le titre « Essai d'observation sur les rites funéraires en Egypte actuelle relevés dans certaines régions campagnardes », *Revue des études islamiques*, 1937, pp. 131-300.

[6] WISSA-WASSEF, Cérès, « Les Rites funéraires en Egypte », *L'Afrique et l'Asie moderne*, n° 127, 1980, p. 58. Mohamed Galal indique que le récipient pour puiser le l'eau, les éponges et le savon doivent être neufs et qu'ils sont donnés ou jetés après usage. GALAL, M., *op. cit.*, 170 et 61 p.

[7] « Ḥânût », p. 153.

[8] Voir La divination.

[9] « Al-maghsal », p. 374.

[10] Voir Les pratiques magiques.

(*khashaba*, *na`sh*)[1], tapissé d'un drap et recouvert, dans le cas des personnes aisées, d'un châle de cachemire[2].

4.2 Le deuil et l'expression du chagrin :

Les marques de deuil expriment, selon Aḥmad Amîn, l'importance sociale du défunt, l'affection qu'on lui portait et la fidélité à sa mémoire.[3] Les vêtements noirs sont signe de deuil.[4] Quand mourrait un homme important, les femmes de sa maison se couvraient la tête d'un voile noir.[5] De même, la *ṭarḥa*, grand voile d'étoffe légère et transparente, de couleur noire, qui couvre la tête et retombe le long du dos, est portée par certaines citadines en deuil.[6] Aḥmad Amîn signale également, sans les expliquer, des interdits alimentaires : le café n'est pas sucré pendant les funérailles, on ne doit apporter ni fruit ni poisson dans la maison du défunt durant les quarante jours qui suivent son décès.[7] Il indique aussi que, si le mort leur était cher, les femmes de sa maison teignaient les draps et les oreillers en noir, retournaient les tapis et recouvraient les chandeliers de tissus noirs.[8] Au sujet du veuvage, il rapporte que la veuve ne doit pas prendre de bain[9] et évoque « *l'étrange coutume* » qui, dans l'oasis de Siwa, conduit à la réclusion des veuves, porteuses du mauvais œil, durant le délai de viduité[10].

Aḥmad Amîn relève les violentes manifestations de tristesse des femmes, réunies dans la maison du défunt « *pour pleurer, se lamenter, se plaindre, crier, se gifler et se griffer le visage* ».[11] Elles se battaient la poitrine de leurs poings ou avec des pierres et, quand mourrait un homme important, elles s'enduisaient le visage de boue ou d'indigo.[12] Il note qu'il s'agit là d'une antique coutume évoquée par Hérodote au sujet des anciens Egyptiens.[13] Cette référence à Hérodote est intéressante. Bien qu'elle puisse indiquer la persistance de rites païens, elle renvoie aussi à l'origine et donc à la spécificité des Egyptiens. Les visiteuses, venues présenter leurs condoléances adoptaient un comportement semblable : « *Les femmes, quand elles se*

---

[1] Il s'agit de la civière en bois, fermée ou non par un couvercle, dans laquelle le corps est transporté jusqu'au tombeau ; les musulmans sont enterrés enveloppés dans des linceuls.
[2] « El-ganâza », pp. 139-140, « Shâl », p. 245.
[3] « El-ganâza », pp. 139-140.
[4] « Al-alwân », pp. 57-60, « El-ganâza », pp. 139-140. L'auteur indique dans l'article « Al-alwân » que les Orientaux en général et les Arabes en particulier portent du noir en signe de deuil.
[5] « El-ganâza », pp. 139-140.
[6] « Al-ṭarḥa », 321, p. 277
[7] « El-ganâza », pp. 139-140.
[8] *Ibid.*, pp. 139-140.
[9] *Ibid.*, pp. 139-140.
[10] « Ibn - Ebn armala », p. 6. Voir Les pratiques magiques. Le délai de viduité (`*idda*) lors d'un veuvage est de quatre mois et dix jours.
[11] « El-ganâza », p. 139.
[12] *Ibid.*, pp. 139-140.
[13] *Ibid.*, pp. 139-140. Le passage d'Hérodote auquel les descriptions des rites funéraires des Egyptiens font inévitablement référence est le suivant : « *Voici leurs deuils et leurs cérémonies funèbres : dans la famille qui perd un homme de quelque considération, toutes les femmes de sa maison se couvrent de boue la tête ou même le visage ; puis elles laissent le cadavre dans la maison et courent par la ville en se frappant la poitrine, le sein nu, la robe retroussée, retenue par une ceinture ; toutes leurs parentes se joignent à elles. Les hommes se frappent et se lamentent de leur côté, dans une tenue semblable. Cela fait, on emporte le corps pour le faire embaumer.* » HERODOTE, *L'Enquête*, livres I à IV, texte présenté, traduit et annoté par BARGUET, Andrée, Paris, Gallimard, 1985 (1re édition : 1964), p. 202. Selon certains ethnologues, l'automutilation et la défiguration exprimeraient la souillure et la contagion par la mort qui affectent les proches du défunt. Voir VITEBSKY, P. « Mort », in BONTE, P. et IZARD, M., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991, p. 490.

rendaient dans la maison du défunt, criaient beaucoup, se battaient, se tapaient dans les mains [de désespoir], *se frappaient la poitrine pour ainsi manifester à la famille du mort l'intensité de leur chagrin. Certaines d'entre elles se frappaient la poitrine avec des pierres, d'autres se giflaient les joues avec violence jusqu'au sang.* »[1]

La présence des pleureuses incitait selon Aḥmad Amîn à de telles manifestations de détresse. Le recours aux pleureuses professionnelles (*`addedât*, *me`addeda*, *naddâbât*) appelées pour chanter l'éloge funèbre du défunt devant les femmes réunies lors des funérailles est noté dans cinq articles, dont l'un d'entre eux, « Al-mu`addida » (la pleureuse), long de vingt lignes, y est entièrement consacré.[2] Leur présence était une marque de l'affection portée au mort.[3] Elles composaient l'éloge du défunt à partir de sa personnalité, de sa vie et de ses qualités et selon les circonstances de sa mort.[4] L'auteur souligne leur éloquence, qu'il juge comparable à celle des poètes improvisateurs (*udabâtiyya*).[5] Par leurs chants, elles incitaient à la tristesse, aux pleurs et avivaient le chagrin.[6] Il compare ainsi le rôle des pleureuses dans les funérailles à celui des almées dans les fêtes : les premières inspirent les larmes et les coups, les secondes la joie et la danse.[7] Il note également qu'en s'enduisant le visage d'indigo, elles encourageaient les femmes à faire de même et que certaines d'entre elles s'accompagnaient d'un tambourin (*daff*, *duff*)[8] dont la cadence des battements stimulait les coups que les femmes se portaient au visage, en particulier dans les « *milieux inférieurs* ».[9]

Dans sa description des pratiques funéraires, Aḥmad Amîn vise à montrer le caractère excessif des sentiments des Egyptiens dans la joie comme dans la peine.

« *Il est de coutume chez les Egyptiens, et surtout chez les Egyptiennes,* [d'exprimer] *avec exagération leur sentiments de joie et de peine.* »[10]

« *Les Egyptiens se caractérisent par le déchaînement de leurs émotions lors des funérailles et des fêtes. Ils sont d'avantage conduits par leurs sentiments que par la raison. Lors des funérailles, leur chagrin éclate, ils peuvent se battre, se teindre le visage et les mains avec de l'indigo. La pleureuse avive* [leur émotion]. *Puis ce sont les sorties au cimetière et les ferventes cérémonies qui s'y tiennent, la présence de la pleureuse, l'institution des visites* [des deux premiers jeudis suivant le décès] *et du quarantième jour, les visites sans fin chaque jour de fêtes.* (...) *Les causes de ces excès dans les funérailles et les fêtes sont la pauvreté et la misère qu'ils endurent patiemment.* »[11]

---

[1] « Al-`azâ' », p. 285.Sur les manifestations de chagrin, voir aussi « Al-zaghrûda », p. 220 et « Al-qur`a aw al-tajnid aw al-jihâdiyya », p. 323. Dans ce dernier article concernant la conscription, l'auteur indique que lors du départ d'un jeune homme pour le service militaire, sa famille poussait des cris comme s'il était mort.
[2] « El-ganâza », pp. 139-140, « Al-`azâ' », p. 285, « Al-`awâṭif », p. 291, « Al-mu`addida », p. 373, « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' », pp. 384-386.
[3] « Al-`azâ' », p. 285.
[4] « Al-mu`addida », p. 373.
[5] *Ibid.*, p. 373.
[6] « Al-`awâṭif », p. 291, « Al-mu`addida », p. 373.
[7] « Al-mu`addida », p. 373.
[8] Le *daff* ou *duff* est un tambourin de taille moyenne, sans cymbalettes, dont le bord en bois permet de le faire tournoyer dans ses doigts.
[9] « Al-mu`addida », p. 373.
[10] « El-ganâza », p. 139.
[11] « Al-`awâṭif », p. 291.

« *Quand ils sont tristes, ils éprouvent une peine exagérée et parviennent aux degrés extrêmes du chagrin, ils organisent des funérailles et se lamentent avec excès.* »[1]

Aḥmad Amîn met ces débordements en parallèle avec la maîtrise et la retenue des sentiments prêtées aux Européens. Trois exemples illustrent son propos. Dans l'article « Al-usra » (la famille), il indique qu'il connaît « *une famille américaine dont l'un des membres mourut à la guerre. Les journaux l'annoncèrent. Quand certains amis allèrent présenter leurs condoléances, ils doutèrent qu'il s'agissait bien d'eux tant ils ne laissaient paraître aucun signe d'affliction. Bien sûr, ils étaient tristes et éprouvaient un immense chagrin mais à l'intérieur d'eux-mêmes et ils se montraient gais avec les gens* ».[2]

De même, dans l'article « El-ganâza » (les funérailles), l'auteur oppose le comportement des Européens à celui d'une servante de sa famille.

« *En comparaison, nous sommes surpris par ce que nous entendons dire de la retenue des sentiments de tristesse chez certains Européens. On m'a raconté qu'un grand professeur allemand qui enseignait au Caire partit en vacances et voulut un jour escalader une montagne avec l'un de ses élèves. Il glissa et se tua. Quand son épouse l'apprit, et son mari lui était cher, son père* [à elle] *se trouvait en visite chez elle et devait y passer la nuit. Elle prit patience et lui cacha la nouvelle afin de ne pas l'embarrasser. Elle s'enfermait dans sa chambre pour pleurer et quand elle en sortait elle ne laissait rien paraître d'inhabituel. Elle informa son père le lendemain matin puis se rendit à l'hôpital chercher son mari pour l'enterrer. J'appris que le doyen de l'Université américaine de Beyrouth avait perdu son fils unique au cours de la Seconde Guerre mondiale. Quand certains amis allèrent lui présenter, ainsi qu'à son épouse, leur condoléances, ils ne remarquèrent rien d'inhabituel chez eux et pensèrent qu'il y avait eu erreur sur le nom. Ils refusèrent de présenter leurs condoléances afin de ne pas commettre d'impair. Ils eurent par la suite confirmation que le doyen et sa femme étaient bien endeuillés* [par la perte de leur fils]. *Ils furent surpris par la retenue de leurs sentiments.*[3] *Nous avions une servante qui, quand mourut l'un de nos proches qui nous était cher, se rasa la tête, demeura quarante jours à ne manger que des olives noires, dormait par terre et buvait du café sans sucre. Elle prétendait* [qu'elle témoignait] *ainsi de sa fidélité envers le défunt.* »[4]

Enfin dans l'article « Al-`Awâṭif » (les émotions, les sentiments), il note que « *si l'on considère un Européen, on ne peut quasiment jamais deviner que l'un de ses proches est mort* ».[5]

---

[1] « El-gaza` », p. 137.
[2] « Al-usra », p. 40.
[3] Ce récit ressemble beaucoup à celui que l'auteur rapporte dans l'article « Al-usra », p. 40, précédemment cité.
[4] « El-ganâza », p. 140.
[5] « Al-`awâṭif », p. 291. Ces comparaisons sont intéressantes. Historiens et ethnologues ont en effet montré comment la mort, dans les sociétés occidentales, est peu à peu devenue un sujet tabou. Elle se trouve éloignée voire cachée dans les hôpitaux et la douleur n'est plus extériorisée. Voir notamment les travaux remarquables de Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, Paris, Editions du Seuil, 1978 et *L'Homme devant la mort*, Paris, Editions du Seuil, 1978.

4.3 Le déroulement des funérailles :

Aḥmad Amîn indique que le décès d'un haut dignitaire religieux est annoncé par l'appel à la prière en dehors des heures de prière et celui d'un membre de la maison du roi, par des coups de canon.[1] Il ne relève pas en revanche les autres manières dont s'effectue l'annonce du décès par le crieur public, par « l'annonceur de mort » (*naggâb*) qui va de maison en maison ou encore par les femmes de la famille du défunt qui font le tour du village en pleurant.[2] L'auteur note que les Egyptiens ont de nombreuses coutumes concernant les condoléances et il cite notamment la formule « *`Aẓẓam Allâhu argakum* » (que Dieu vous donne une grande récompense), à quoi l'on répond « *Ghafar Allâh zambakum* » (que Dieu vous pardonne vos péchés).[3] La participation des habitants d'un quartier (*ḥâra*) aux funérailles est donnée comme exemple des solides relations de voisinage et d'entraide qui unissaient les membres d'un même quartier.[4] La famille du défunt dresse une tente de réception (*ṣiwân*) pour y recevoir les visiteurs.[5] En l'absence de *ṣiwân*, deux grands drapeaux sont accrochés à la porte de la maison pour la signaler aux visiteurs.[6] Ainsi que Aḥmad Amîn les décrit, ces tentes de tissu rouge et blanc sont pourvues d'un plancher sur lequel on étend des tapis, et éclairées par des lampes à manchons (*kulubbât*) ou par des ampoules électriques. Des chaises sont alignées sur les côtés. Les hommes s'y réunissent tandis que les femmes se regroupent dans la maison du défunt.[7] On y récite le Coran l'après-midi et après la prière du soir.[8] Selon Aḥmad Amîn, c'est l'étroitesse des maisons modernes qui contraint à installer ces tentes pour accueillir ceux qui viennent se recueillir et présenter leurs condoléances. Il évoque également le coût d'un *ṣiwân* que les familles pauvres ne pouvaient parfois pas supporter mais qu'elles considéraient néanmoins comme quelque chose d'indispensable.[9] Comme pour les festivités du mariage, Aḥmad Amîn évoque les dépenses ruineuses occasionnées par les funérailles, qui lui apparaissent à la fois comme une manifestation du caractère excessif des sentiments des Egyptiens et l'expression des liens indéfectibles qui unissent les membres d'une famille.[10]

Quatre articles indiquent que des lecteurs du Coran sont appelés lors des funérailles.[11] Pendant trois jours, le Coran est récité aux hommes l'après-midi et après la prière du soir.[12] Aḥmad Amîn précise que des passages de la sourate La vache (II) sont lus l'après-midi, la soirée étant consacrée à la psalmodie des sourates Jonas (X), Joseph (XII), Le tonnerre (XIII), Al-Hijr (XV), L'abeille (XVI) et Le voyage nocturne (XVII) pour terminer par les sourates les plus courtes.[13] Il évoque la *sebḥa*[14], réunion de lecteurs du Coran qui récitent des louanges à Dieu, soit la formule « *subḥân Allâh* » (gloire à Dieu) prononcée des centaines de fois, les

---

[1] « Al-`azâ' », p. 285, « Al-midfa` », p. 362.
[2] Voir GALAL, M., *op. cit.*, 170 et 61 p.
[3] « Al-`azâ' », p. 285.
[4] « Al-usra », pp. 38-40, « Al-ḥâra », pp. 152-153.
[5] « El-ṣiwân », p. 263, « Al-`azâ' », p. 285.
[6] « Al-râya », p. 209.
[7] « Al-`azâ' », p. 285.
[8] *Ibid.*, p. 285.
[9] « El-ṣiwân », p. 263.
[10] « Al-usra », pp. 38-40, « El-gaza` », p. 137.
[11] « Tilâwat al-qurân », pp. 124-125, « Al-subḥa », p. 228, « `Eddeyyet Yâ Sîn », p. 284, « Al-`azâ' », p. 285.
[12] « Tilâwat al-qurân », pp. 124-125, « Al-`azâ' », p. 285.
[13] « Tilâwat al-qurân », pp. 124-125.
[14] Du nom du chapelet (*sebḥa* en dialecte égyptien, *subḥa* en arabe littéraire).

Beaux Noms et des prières pour l'âme d'un mort.[1] Il ajoute que les Egyptiens avaient l'habitude, à cette occasion, de faire des *luᵠmet el-ᵠâḍî* (les bouchées du juge), boules de pâte frites et nappées de miel, qu'ils distribuaient aux lecteurs, à leurs proches et à leurs voisins.[2] La récitation une centaine de fois de la sourate Yâ Sîn (XXXVI) par des lecteurs du Coran peut également être dédiée à un défunt, pour implorer la miséricorde de Dieu.[3] Le Coran est lu aux femmes le matin. Aḥmad Amîn note que « *l'une des raisons de la présence d'un lecteur du Coran est que les femmes s'interdisent de pleurer et de se lamenter tant que dure la récitation du Coran. C'est pourquoi ils font appel au lecteur pour contenir leurs pleurs et leurs lamentations* ».[4]

Huit articles donnent des indications sur le cortège funéraire (*ganâza*) qui conduit le défunt jusqu'au cimetière.[5] Aḥmad Amîn note que le cercueil est placé à l'avant, ceux qui l'accompagnent marchant derrière lui.[6] Si le défunt possédait un cheval, on lui coupait la queue pour l'accrocher à la selle ; le cheval ouvrait le convoi et marchait devant le brancard.[7] Il indique que l'on pouvait faire porter des encensoirs à l'avant du cortège, ainsi que des flacons (*qumqum*) d'eau parfumée dont on aspergeait les passants.[8] Un seul article signale la présence des femmes, qui suivent le convoi juchées sur des charrettes.[9] Des lecteurs du Coran participent à la procession.[10] Il décrit les grands cortèges, dont il a été témoin et qu'il dit avoir disparu à l'époque où il compose son *Dictionnaire*, formés d'un ou plusieurs dromadaires qui ouvraient le convoi, chargés de pâtisseries (*feṭîr* et *shurêk*)[11] qui étaient distribuées tout au long du chemin, de militaires, de chefs des confréries soufies et d'écoliers. *Kaffâra*, qui désigne un acte pieux d'expiation, est le nom donné aux pâtisseries ainsi distribuées.[12] Aḥmad Amîn indique également que, par opposition à leur attitude lors du décès d'un non-musulman ou devant son convoi funèbre, les Egyptiens[13] s'arrêtent au passage d'un cortège funéraire musulman et récitent la profession de foi et la formule « *Innâ lillâhi wa innâ ilayhi râji`ûn* » (nous appartenons à Dieu et c'est vers lui que nous retournerons).[14] A celui qui suit un cortège funéraire, ils disent « *Shakar Allâhu sa`yakum* » (puisse Dieu récompenser vos peines) ; à quoi l'on répond « *`Aẓẓam Allâhu argakum* » (que Dieu vous donne une grande récompense).[15] Le *Dictionnaire* n'indique pas que le cortège s'arrête dans une mosquée où est

---

[1] On trouve chez Edward Lane la description d'une cérémonie de la *sebḥa* qui se tient la première nuit suivant l'enterrement. Elle peut être répétée les deux nuits suivantes. LANE, E., *op. cit.*, pp. 519-520.
[2] « Al-subḥa », p. 228.
[3] « `Eddeyyet Yâ Sîn », p. 284.
[4] « Tilâwat al-qurân », p. 125.
[5] « Al-usra », pp. 38-40, « Al-bakhûr », pp. 80-81, « Al-taḥiyyât », pp. 113-114, « El-ganâza », pp. 139-140, « Al-ṭîb », p. 278, « Al-`azâ' », p. 285, « El-kârrû », p. 333, « El-kuffâr », pp. 337-338.
[6] « Al-`azâ' », p. 285. Dans les travaux de Mohamed Galal, *op. cit.*, 170 et 61 p. et de Cérès Wissa-Wassef, *op. cit.*, pp. 56-62, il est cependant indiqué que les hommes marchent à la tête du brancard, les femmes à l'arrière. Les amis du défunt se relaient pour transporter le cercueil.
[7] « El-ganâza », pp. 139-140.
[8] « Al-bakhûr », pp. 80-81, « Al-ṭîb », p. 278.
[9] « El-kârrû », p. 333.
[10] « El-ganâza », pp. 139-140.
[11] Le *feṭîr* est une pâte feuilletée fourrée de crème, miel ou fromage, le *shurêk* est une sorte de pain au lait.
[12] « Al-`azâ' », p. 285. Voir aussi les descriptions de ce genre de cortège chez LANE, E., *op. cit.*, pp. 506-512. Il est également signalé par BERQUE, Jacques et Al-SHAKAA, Mustafa, « La Gamâliya depuis un siècle. Essai d'histoire sociale d'un quartier du Caire », *Revue des études islamiques*, 42, 1974, p. 62.
[13] Dans cet article, les Egyptiens sont assimilés aux musulmans.
[14] « El-kuffâr », pp. 337-338.
[15] « Al-taḥiyyât », pp. 113-114.

prononcée une prière funèbre (*ṣalat al-janâza*).[1] Il ne décrit pas non plus le déroulement de la cérémonie au cimetière, mentionnant seulement la présence d'un lecteur du Coran.[2]

4.4 Le cimetière :

Neuf articles évoquent les cimetières (*madfan*, pl. *madâfin*, *ᵊarâfa*).[3] Au sujet des tombeaux, Aḥmad Amîn indique que les tombes des personnes aisées sont enduites de henné.[4] Il relève également la particularité architecturale de certaines sépultures (*ḥûsh*, pl. *ḥûshân*) qui comportent tout un ensemble de bâtiments, pièces, cour et dépendances, construits autour des tombes et destinés à la résidence des familles lors des visites les jours de fêtes.[5] Il explique que les gens avaient l'habitude de passer la nuit dans les cimetières, notant que ceux-ci étaient en général éloignés des maisons. Il signale également que le gouvernement égyptien a interdit de rester la nuit dans les cimetières en raison des « atrocités » (*faẓâ'i`*) qui y étaient commises, sans préciser de quoi il s'agissait.[6] Il cite les noms des cimetières célèbres du Caire, où l'on voit « *les sépultures des classes aristocratiques et démocratiques du peuple, les tombeaux somptueux et les tombeaux modestes* ».[7]

Aḥmad Amîn revient à plusieurs reprises sur les visites régulières que les Egyptiens rendent à leurs morts.[8] « *La famille égyptienne éprouve beaucoup de tendresse pour ses membres et elle se trouve plus encline aux sentiments qu'à la raison. Cela se manifeste dans les fréquentes relations qu'elle entretient avec ses morts, qu'elle visite à chaque fête, leur*

---

[1] L'islam a introduit avec la prière funèbre, qui est une imploration de la miséricorde divine, une obligation nouvelle par rapport aux anciens rites funéraires, dont il a conservé certaines pratiques comme la toilette mortuaire, le linceul et l'enterrement pour en interdire d'autres telles les lamentations et les offrandes. Voir ABDESSELEM, M., « Mawt », *EI²*, tome VI, pp. 902-903.

[2] « Al-`azâ' », p. 285. Le défunt est notamment installé à même le sol, sur le côté droit, le visage tourné dans la direction de La Mecque, la main droite sous la joue. Les bandelettes qui fixaient le linceul aux chevilles, aux genoux, à la poitrine et au-dessus de la tête sont détachées et le visage est découvert. De la terre sanctifiée peut être déposée sous la main et la joue droites. Pendant l'installation du corps et à la fermeture du tombeau, l'assistance récite des invocations et des prières. La cérémonie s'achève par des dons aux pauvres. Voir GALAL, M., *op. cit.*, 170 et 61 p.

[3] « Al-usra », pp. 38-40, « El-ganâza », pp. 139-140, « Genênet el-Ezbekiyya », pp. 143-145, « Ḥûsh », p. 184, « Al-subû` », p. 229, « Al-`azâ' », p. 285, « Al-`awâṭif », p. 291, « El-feᵊî », p. 308, « El-ᵊarâfa », p. 322.

[4] « El-ganâza », pp. 139-140.

[5] « Ḥûsh », p. 184, « El-ᵊarâfa », p. 322. Les bâtiments les plus importants pouvaient comprendre, outre les pièces d'habitation, une fontaine, une étable, une remise et un logement pour le gardien chargé de l'entretien du tombeau. Ceci explique pourquoi les cimetières du Caire sont habités. On y dénombrait 51 675 habitants en 1937, une population estimée à 179 000 personnes en 1986. Voir RAYMOND, André, *Le Caire*, Paris, Fayard, 1993, p. 339.

[6] « El-ᵊarâfa », p. 322. J. Jomier, dans un ouvrage paru à la même époque que le *Dictionnaire*, fait de même référence aux mesures prises par le gouvernement « *pour limiter le risque des pratiques hérétiques en interdisant de passer la nuit dans la nécropole* ». Il cite également une virulente critique de Rashîd Riḍâ concernant les visites aux cimetières : « *ces fêtes (autour des tombes) qui servent de point de rassemblement pour les hommes, femmes et enfants mélangés, comme les deux grandes nuits, celle de la fête des sacrifices et celle de la fin du ramadan, ou encore le premier vendredi du mois de rajab ; on y immole des bêtes, on y prépare des mets spéciaux. On mange, on boit, on pisse, on fiente, on bavarde, on braille ; tout cela pendant que le Coran est récité par des cheikhs aveugles que l'on paie, sans parler de tout ce qui se passe de pire. A tel point que des actes licites comme la lecture du Coran ou les formes légales de* dhikr *deviennent répréhensibles dans ce contexte* ». JOMIER, J., *Le Commentaire coranique du Manâr*, Paris, Maisonneuve et Cie, 1954, pp. 253-254.

[7] « El-ᵊarâfa », p. 322.

[8] « Al-usra », pp. 38-40, « Ḥûsh », p. 184, « Al-subû` », p. 229, « Al-`azâ' », p. 285, « Al-`awâṭif », p. 291, « El-feᵊî », p. 308, « El-ᵊarâfa », p. 322.

apportant des feuilles de palmier, des fruits et des feṭîr-s*, récitant le saint Coran* [sur leurs tombes] *et demandant à Dieu de leur accorder sa miséricorde, etc.* »[1]

Au sujet de la périodicité des visites, l'auteur cite sans les définir les visites des deux premiers jeudis suivant le décès (*el-khimsân*), du septième et du quarantième jour suivant le décès (*el-arbe`în*)[2], qui sont pourtant des étapes et des cérémonies importantes dans le déroulement du deuil. Le premier jeudi suivant le décès (*el-khamîs el-ṣughayyar*, le petit jeudi)[3], on visite la tombe du défunt et l'on distribue de l'argent et de la nourriture aux pauvres. Le jeudi suivant (*el-khamîs el-kebîr*, le grand jeudi), la visite au tombeau et les dons aux pauvres s'accompagnent d'une réception de condoléances et de la récitation du Coran.[4] Aḥmad Amîn indique que la famille se rend sur la tombe du défunt tous les vendredis pendant les quarante jours qui suivent le décès[5], puis de manière régulière les vendredis matin[6], le premier jeudi du mois de rajab[7] et les jours de fête[8]. Dans l'article « Al-`Awâṭif » (les émotions, les sentiments), il illustre notamment le caractère excessif des manifestations de chagrin des Egyptiens lors des funérailles par l'institution des visites des deux premiers jeudis suivant le décès et du quarantième jour et des « *visites sans fin chaque jour de fête* ».[9] Les Egyptiens apportent des feuilles de palmier, des fruits et des pâtisseries (*feṭîr* et *shurêk*) qui sont partagés pour l'âme du défunt.[10] L'auteur n'explique pas cependant que ces offrandes, que la famille n'a pas le droit de consommer, sont distribuées au nom des morts aux visiteurs des autres tombes, aux pauvres et aux lecteurs du Coran.[11] Elles s'accompagnent également de libations d'eau. Aḥmad Amîn relève lors de ces visites la présence des pleureuses[12] et de lecteurs du Coran qui le récitent sur les tombes.[13]

Les pratiques funéraires décrites dans le *Dictionnaire* sont majoritairement attribuées aux Egyptiens dans leur ensemble dans quatorze articles sur trente-sept, soit une proportion de près de 38 %, auxquels on peut aussi ajouter deux articles faisant mention des gens[14]. L'auteur fait peu de distinction sociale. Dans l'article « El-^{q}arâfa » (le cimetière), au sujet de la

---

[1] « Al-usra », p. 39.
[2] « Al-subû` », p. 229, « Al-`awâṭif », p. 291. Des visites ont également lieu au quinzième jour du décès.
[3] Si celui-ci tombe pendant les trois jours qui suivent immédiatement le décès, il est reporté au jeudi suivant.
[4] Dictionnaire de Hinds et Badawi, p. 266.
[5] « Al-`azâ' », p. 285.
[6] « El-^{q}arâfa », p. 322.
[7] *Ibid.*, p. 322. Rajab est le septième mois de l'année musulmane.
[8] « Al-usra », pp. 38-40, « Ḥûsh », p. 184, « Al-`awâṭif », p. 291, « El-^{q}arâfa », p. 322.
[9] « Al-`awâṭif », p. 291.
[10] « Al-usra », pp. 38-40, « Al-`azâ' », p. 285, « Al-`awâṭif », p. 291, « El-^{q}arâfa », p. 322. Dans l'article « Al-usra », pp. 38-40, Aḥmad Amîn emploie notamment le terme de « *ṭulû`* » qui signifie ascension. Cette « montée » au cimetière s'explique selon Cérès Wissa-Wassef, par le fait que celui-ci est généralement situé à la limite du désert, sur des hauteurs dominant les villes et les villages. WISSA-WASSEF, Cérès, *op. cit.*, p. 62.
[11] WISSA-WASSEF, Cérès, *op. cit.*, p. 62. Winifred Blackman note que l'on dit à celui à qui l'on donne une offrande : « prends un gâteau en faveur de l'âme d'untel ». BLACKMAN, W., *op. cit.*, 331 p. Mohamed Galal indique que des branches sont laissées sur les tombes en raison de la croyance selon laquelle les plantes tant qu'elles sont vertes louent Dieu et implorent sa miséricorde pour les morts. GALAL, Mohamed, *op. cit.*, note 1, p. 102.
[12] « Al-`awâṭif », p. 291.
[13] « Al-`awâṭif », p. 291, « El-fe^{q}î », p. 308, « El-^{q}arâfa », p. 322.
[14] « Al-usra », pp. 38-40, « Al-bakhûr », pp. 80-81, « Al-taḥiyyât », pp. 113-114, « Tilâwat al-qurân », pp. 124-125, « El-gaza` », p. 137, « El-ganâza », pp. 139-140, « Al-subḥa », p. 228, « Al-ṭîb », p. 278, « Al-`azâ' », p. 285, « Al-`awâṭif », p. 291, « El-kuffâr », pp. 337-338, « Al-midfa` », p. 362, « Ma`alehsh », p. 373, « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' », pp. 384-386. « `Eddeyyet Yâ Sîn », p. 284, « El-^{q}arâfa », p. 322 pour les gens.

magnificence ou de la modestie des tombeaux, Aḥmad Amîn divise le peuple en une classe aristocratique et une classe démocratique.[1] Il note également des usages particuliers aux familles aisées, qui recouvrent le cercueil d'un châle de cachemire et qui enduisent le tombeau de henné.[2] Lors des lamentations, les femmes des « *milieux inférieurs* » auraient plus spécialement tendance à se porter des coups au visage.[3] Les hauts dignitaires religieux ainsi que les membres de la famille royale font l'objet d'une mention particulière pour l'annonce de leur décès.[4] Les seules distinctions géographiques concernent l'oasis de Siwa[5] et la ville du Caire dont l'auteur cite les cimetières les plus célèbres[6]. On ne relève aucune référence aux rites funéraires des populations rurales. Six articles décrivent des comportements particuliers aux femmes[7], cependant ces mêmes comportements, soit les lamentations excessives, les coups et le visage teint avec de l'indigo, sont par ailleurs attribués à l'ensemble des Egyptiens[8].

Aḥmad Amîn donne une description incomplète des rites funéraires des Egyptiens. Les articles du *Dictionnaire* ne concernent tout d'abord que les rites des musulmans. L'article « El-kuffâr » (les infidèles) assimile même les Egyptiens aux musulmans, puisqu'il dépeint l'attitude des Egyptiens au passage d'un cortège funéraire musulman par opposition à celle qu'ils adoptent lors du décès d'un non-musulman.[9] Hormis la récitation du Coran, fréquemment mentionnée, il n'évoque pas les rites et les gestes religieux accomplis lors d'un décès comme la récitation de la profession de foi et l'orientation du visage du défunt vers La Mecque au moment de l'expiration, les ablutions pratiquées lors de la toilette mortuaire, La prière funéraire (*ṣalat al-janâza*) prononcée à la mosquée, l'ensevelissement dans le tombeau. Aucun geste religieux n'est ainsi mentionné dans l'article « El-ganâza » (les funérailles), qui forme pourtant le principal et le plus long article du *Dictionnaire* sur les rites funéraires. Aḥmad Amîn y signale seulement la présence de lecteurs du Coran dans le cortège funéraire. Les pratiques qui y sont décrites, portant notamment sur les soins qui entourent le défunt et les manifestation de tristesse et de deuil, ne sont pas reliées à des croyances ou à des rites religieux.

Trois moments importants du déroulement des funérailles sont donc singulièrement absents du *Dictionnaire* : la toilette mortuaire, la prière funéraire et l'ensevelissement. Aḥmad Amîn s'attacherait ainsi à décrire les pratiques accomplies parallèlement aux rites religieux institutionnalisés et codifiés. Cette distinction est intéressante à relever pour définir plus précisément ce que l'auteur considère comme les coutumes des Egyptiens. Les traditions offrent en effet, lors des grands événements de la vie sociale et individuelle, des « *scénarios* »[10], dont une partie seulement est l'objet de rites religieux, en marge desquels se déploient divers usages fixés par la coutume.[11] Selon Jean Cuisinier, lors des funérailles, les

---

[1] « El-^{q}arâfa », p. 322.
[2] « El-ganâza », pp. 139-140.
[3] « Al-mu`addida », p. 373.
[4] « Al-`azâ' », p. 285, « Al-midfa` », p. 362.
[5] « Ibn - Ebn armala », p. 6.
[6] « El-^{q}arâfa », p. 322.
[7] « Tilâwat al-qurân », pp. 124-125, « El-ganâza », pp. 139-140, « Al-zaghrûda », p. 220, « Al-ṭarḥa », p. 277, « Al-`azâ' », p. 285, « Al-mu`addida », p. 373.
[8] Voir notamment « Al-`awâṭif », p. 291 et « El-gaza` », p. 137.
[9] « El-kuffâr », pp. 337-338.
[10] Selon l'expression d'Arnold Van Gennep.
[11] Voir notamment CUISENIER, Jean, « Traditions populaires et forme rituelle », *op. cit.*, pp. 63-78.

phases qui précèdent et qui suivent les cérémonies religieuses sont réglées « *sans partage* » par les traditions :

« *Car une mort ne survient pas sans signes annonciateurs : quels sont-ils, et comment les interpréter ? La mort venue, il faut bien faire la toilette du défunt, comment, par qui. Il faut bien décider s'il faut le veiller, de quelle manière, pendant combien de temps, en faisant quoi. Il faut prévenir parents, voisins, alliés. Il faut s'équiper de vêtements convenables et porter les signes ostensibles du deuil. Il faut préparer les nourritures rituelles et décider comment on va les consommer. Et après le service religieux, quand il y en a un, il faut recevoir les condoléances, comment. Il faut aménager une tombe, si cela n'a pas été prévu à l'avance, et laquelle. Il faut se lamenter et selon quelles formes. Et il faut ensuite rendre visite au défunt, selon quel calendrier et selon quelles cérémonies.* »[1]

Certaines des pratiques funéraires décrites dans le *Dictionnaire* sont par ailleurs condamnées et interdites par l'islam. C'est notamment le cas des lamentations ostentatoires, qui font partie, avec les offrandes aux morts, des anciens rites païens proscrits par la religion musulmane.[2] Aḥmad Amîn revient à plusieurs reprises sur les lamentations des femmes, le caractère excessif de l'expression du chagrin chez les Egyptiens, les chants des pleureuses qui avivent les pleurs.[3]

La récitation de sourates du Coran et de formules religieuses par des lecteurs du Coran lors des funérailles puis des visites au cimetière est la seule pratique religieuse concernant les rites funéraires mentionnée dans le *Dictionnaire*. Signalée dans huit articles[4], elle paraît omniprésente, pendant la veillée du mort, lors de son ensevelissement et durant les trois premiers jours du décès. Or, la récitation du Coran lors des veillées funèbres et sur les tombes fait partie des pratiques funéraires remises en cause par le réformisme musulman. La récitation du Coran apparaissait en effet à ce mouvement comme l'élément central d'une « *liturgie complémentaire* ».[5] Il critiquait notamment le fait que l'on accorde une valeur en soi à ces lectures sans qu'elles supposent attention et méditation de la part des auditeurs. Les penseurs de la *Salafiyya* considéraient ainsi que l'authenticité des *ḥadîth*-s préconisant la récitation de la sourate Yâ Sîn[6] pour les morts n'était pas strictement établie. Ils faisaient également valoir que cet usage était inconnu des premiers musulmans.

Certaines pratiques décrites dans le *Dictionnaire* recherchent le pardon et la miséricorde de Dieu. Il en est ainsi par exemple des formules employées à l'évocation du défunt : « *Ghafar Allâh luh* » (que Dieu lui pardonne), « *Allâhumma yerḥamu* » (que Dieu lui accorde sa miséricorde)[7]. Les dons de nourriture lors des funérailles et des visites au cimetière sont effectués au nom du défunt.[8] La récitation de la sourate Yâ Sîn et de formules religieuses

---

[1] *Ibid.* p. 74.
[2] ABDESSELEM, M., *op. cit.*, p. 903.
[3] « El-gaza` », p. 137, « El-ganâza », pp. 139-140, « Al-`azâ' », p. 285, « Al-`awâṭif », p. 291, « Al-mu`addida », p. 373.
[4] « Tilâwat al-qurân », pp. 124-125, « El-ganâza », pp. 139-140, « Al-subḥa », p. 228, « `Eddeyyet Yâ Sîn », p. 284, « Al-`azâ' », p. 285, « Al-`awâṭif », p. 291, « El-fe^{q}î », p. 308, « El-^{q}arâfa », p. 322.
[5] JOMIER, J., *op. cit.*, p. 242.
[6] « *Récitez* Ya Sin *sur vos morts* » ; « Ya Sin *est le cœur du Coran. Personne ne le récite avec le désir de Dieu et du paradis sans qu'il obtienne le pardon : récitez* Ya Sin *sur vos morts* », cités par JOMIER, J., *op. cit.*, p. 252.
[7] « El-kuffâr », pp. 337-338.
[8] « Al-`azâ' », p. 285, « El-^{q}arâfa », p. 322.

sont dédiées au mort, pour la miséricorde de son âme.[1] Comme le note Mohamed Galal, les prières, la récitation du Coran, la charité et les œuvres pieuses visent à améliorer la condition du mort dans l'au-delà et à atténuer ses péchés.[2] Ces actes de « substitution » n'étaient pas reconnus par le réformisme musulman, dans la perspective duquel le croyant est personnellement responsable, par sa foi et par ses actions, du salut de son âme.

Aḥmad Amîn n'explique que rarement le sens des pratiques qu'il décrit. On retrouve dans les rites funéraires le schéma proposé par Arnold Van Gennep au sujet des rites de passage. Ils se décomposent ainsi en une phase de séparation du défunt avec le monde des vivants, une période de « mise en marge » ou de latence qui correspond au deuil et enfin, avec la levée du deuil, « l'agrégation » du défunt au monde des morts et sa séparation définitive des vivants. De nombreux rites accomplis durant la phase de séparation ont pour but de faciliter le départ de l'âme et d'éviter que celle-ci ne revienne hanter les vivants. Selon Winifred Blackman[3] et Cérès Wissa-Wassef[4], la récitation du Coran et les prières aideraient à l'ascension de l'âme. Elles interprètent en ce sens d'autres pratiques, non mentionnées dans le *Dictionnaire*, comme les fenêtres laissées ouvertes, le sacrifice d'un animal sur le seuil de la porte au moment de la levée du corps, la lessive des vêtements que portait le mort. L'endroit où le mort a expiré est également l'objet de soins particuliers. Par ailleurs, certains ethnologues considèrent les lamentations ostentatoires comme une manière de signifier au mort le chagrin que cause sa perte, afin qu'il quitte le monde des vivants sans jalousie ni colère. D'autres gestes relevés par Aḥmad Amîn semblent avoir une fonction protectrice : l'illumination de la chambre du défunt et le henné dont est parfois enduit le tombeau. Le deuil représente la période de latence. Comme s'ils étaient contaminés par la mort, les proches du défunt doivent se soumettre à certaines règles. Aḥmad Amîn en signale quelques-uns : le port de vêtements noirs, des aliments défendus et la réclusion des veuves dans l'oasis de Siwa. Le deuil officiel dure, selon Cérès Wissa-Wassef, quarante jours. Il est notamment marqué par des visites au cimetière et des réunions à la mémoire du défunt les deux premiers jeudis suivant le décès, les septième, quinzième et quarantième jours. D'après Mohamed Galal, le deuil s'étend sur une période allant de plusieurs mois à deux ans.[5]

Si l'on trouve dans le *Dictionnaire* l'exposé de nombreuses pratiques funéraires, l'auteur ne fait que rarement référence aux représentations et aux croyances relatives à la mort qui pourraient les expliquer. Seul l'article « El-ganâza » (les funérailles) indique que les Egyptiens croient que l'âme du mort reste auprès du corps avant l'enterrement.[6] Dans son étude sur les rites funéraires, Mohamed Galal explique que l'âme quitterait le corps à la dernière expiration. C'est `Izrâ'îl, l'ange de la mort, qui vient la chercher. Les âmes pieuses monteraient au Ciel encadrées par deux anges tandis que les âmes mauvaises ne parviendraient pas à l'atteindre. Puis l'âme reviendrait derrière l'oreille gauche du défunt. Elle entendrait tout ce que dit son entourage.[7] Après l'enterrement se déroule le tourment ou le

---

[1] « Al-subḥa », p. 228, « `Eddeyyet Yâ Sîn », p. 284. Edward Lane explique par exemple que le mérite de la récitation de la *sebḥa* est transféré sur l'âme du défunt. LANE, E., *op. cit.*, p. 520.
[2] GALAL, M., *op. cit.*, 170 et 61 p.
[3] BLACKMAN, Winifred S., *The Fellahin of Upper Egypt. Their Religious, Social and Industrial Life, with a Special Reference to Survivals from Ancient Times*, Londres, Harrap, 1927, 331 p. ; traduction française : *Les Fellahs de Haute-Egypte, vie religieuse, sociale et économique, le présent et les survivances anciennes*, traduction de MARTY, Jacques, Paris, Payot, 1948, 279 p.
[4] WISSA-WASSEF, Cérès, *op. cit.*, pp. 56-62.
[5] GALAL, M., *op. cit.*, 170 et 61 p.
[6] « El-ganâza », pp. 139-140.
[7] GALAL, M., *op. cit.*, 170 et 61 p.

châtiment de la tombe (*`adhâb al-qabr*) : les deux anges Munkar et Nakîr visitent le mort dans son tombeau et l'interrogent sur sa foi. Les sépultures sont aménagées de manière à ce que le défunt puisse se tenir assis durant cet interrogatoire. Les opinions divergent quant au séjour des âmes jusqu'au jour du Jugement, quand à la fin des temps, les morts ressuscités comparaîtront devant Dieu pour être jugés. L'âme peut demeurer dans sa tombe qui deviendrait un « *enfer préliminaire* » si le défunt était infidèle ou un « *purgatoire préliminaire* » s'il était croyant.[1] Les âmes demeureraient au Ciel, en suspension entre ciel et terre, ou encore dans un puits.[2] Selon Mohamed Galal, les visites régulières au cimetière sont considérées comme un devoir en raison de la croyance au retour périodique des âmes dans leurs tombes.[3] D'autres articles du *Dictionnaire* évoquent cependant, en dehors des rites funéraires, certaines croyances relatives à la mort. Le paradis et l'enfer, la croyance en la résurrection et au jour du Jugement sont brièvement signalés dans l'article sur la religion (« Al-dîn »).[4] Il est fait mention d'une invocation (*du`â'*) récitée à la mi-sha`bân, le huitième mois de l'année musulmane, dont certains Egyptiens croient qu'elle les protège de la mort et du malheur pour l'année.[5] Les prodiges et les pouvoirs *post-mortem* des saints soulèvent le problème des représentations de la mort.[6] Aḥmad Amîn décrit également des rites de fertilité associés à la mort, notamment violente et sanglante.[7] Il évoque par ailleurs le serment sur un mort chéri[8] ou encore la croyance selon laquelle la principale cause du bonheur et de la réussite d'un homme provient du fait que ses parents sont morts en étant satisfaits de lui et qu'ils prient pour lui. Inversement, les Egyptiens disent d'un individu malheureux que ses parents sont morts fâchés contre lui.[9] Au sujet des aiguilles et de la couture, il indique également que certains Egyptiens « *croient que coudre la nuit fait du tort aux morts aussi répugnent-ils à coudre quelque chose la nuit* ».[10] Une bête de somme qui secoue beaucoup la tête alors qu'elle est attachée présage la mort prochaine de son propriétaire.[11]

Quatre articles signalent la transformation ou la disparition de certaines pratiques funéraires.[12] Aḥmad Amîn remarque que la coutume voulait que le *ṣiwân* restât élevé trois jours durant mais que désormais, il ne se tient généralement qu'une seule nuit, ce qui peut être l'indication de la diminution de la durée des cérémonies funéraires qui s'étendent sur une période de trois à sept jours.[13] Il termine son article sur les pleureuses en notant que le recours à celles-ci est sur le point d'avoir quasiment disparu.[14] De même, il précise dans les deux

---

[1] MACDONALD, D. B., « Malâ'ika », *EI²*, tome VI, p. 201.
[2] GALAL, M., *op. cit.*, 170 et 61 p. M. Galal évoque un puits des âmes à Jérusalem. Edward Lane indique pour sa part que les âmes pieuses séjourneraient dans le puits de Zemzem et les âmes mauvaises dans le puits de « Barahoot », situé dans le Hadramaout en Arabie. LANE, E., *op. cit.*, note 34 p. 567.
[3] GALAL, M., *op. cit.*, 170 et 61 p. M. Galal relève des analogies avec les visites faites à date fixe aux tombeaux des saints. On croit à la présence du saint dans sa tombe spécialement ce jour-là, ainsi qu'à celles des autres saints de la région venus l'assister en une sorte de tribunal, afin d'examiner les plaintes des gens du pays (note 2, p. 102).
[4] « Al-dîn », pp. 200-201.
[5] « Al-layâlî mashhûra », p. 349. Au mois de Sha`bân, lors de la nuit dite *laylat al-barâ'a*, Dieu est censé examiner les actions des hommes et fixer leur destin pour l'année. FAHD, T., *op. cit.*, p. 201.
[6] Voir Saints et soufis.
[7] « El-khaṭwa », p. 194, « Al-`uqm », p. 286, « Al-maghsal », p. 374. Voir Les pratiques magiques.
[8] « El-^{q}asam », p. 324-325.
[9] « Ridâ al-wâlidayna », p. 249.
[10] « Al-ibra », p. 1.
[11] « A^{q}dâm we a`tâb we nawâṣ », p. 52.
[12] « El-ganâza », pp. 139-140, « El-ṣiwân », p. 263, « Al-`azâ' », p. 285, « Al-mu`addida », p. 373.
[13] « El-ṣiwân », p. 263.
[14] « Al-mu`addida », p. 373.

principaux articles qu'il consacre aux rites funéraires, « El-ganâza » (les funérailles) et « Al-`azâ' » (les condoléances), que la plupart de ces coutumes n'ont plus cours et qu'elles ont aujourd'hui disparu.[1] Aucun changement n'est en revanche relevé au sujet des manifestations de tristesse et des visites au cimetière.

L'exemple des rites funéraires éclaire de manière particulièrement intéressante le statut des traditions décrites dans le *Dictionnaire* et permet de cerner plus précisément ce que l'auteur considère comme coutumes des Egyptiens. Les pratiques relevées par Aḥmad Amîn apparaissent pour certaines comme des usages traditionnels profanes accomplis parallèlement aux rites religieux institutionnalisés. D'autres sont condamnées et interdites par l'islam, ou encore remises en cause par le réformisme musulman. Elles sont, pour la plupart, présentées comme des traditions disparues et donc consignées pour mémoire dans cet ouvrage. Elles permettent enfin de particulariser les Egyptiens. Il semble en effet que, dans sa présentation des rites funéraires, Aḥmad Amîn cherche principalement à illustrer deux traits qui lui paraissent caractéristiques des Egyptiens : la nature excessive de leurs sentiments et le profond attachement qui lie les membres d'une famille et qui perdure, par-delà la mort, avec les visites régulières au cimetière les jours de fête.

[1] « El-ganâza », pp. 139-140, « Al-`azâ' », p. 285.

Chapitre II

La famille et la femme

Le *Dictionnaire* contient de nombreuses indications sur la famille, définie comme l'unité fondamentale de la nation, au travers de laquelle l'auteur aborde notamment le sujet du statut de la femme, des relations entre les hommes et les femmes et de l'éducation des enfants.[1] La famille est décrite dans son cadre de vie : la maison, dont l'agencement reflète l'organisation sociale et se subdivise entre un espace public et masculin et un espace privé et féminin, et le quartier, qui forme une seconde unité sociale, ainsi que le manifestent les fortes relations de voisinage qu'entretiennent ses habitants. Ce cadre de vie est par ailleurs soumis à d'importants changements liés à la transformation de l'habitat. L'auteur s'intéresse également à l'organisation familiale : la composition de la famille, l'exercice de l'autorité domestique, les relations entre parents, la polygamie, la répudiation, la place de la femme dans le foyer, les rapports entres les hommes et les femmes, l'attachement familial forment autant d'éléments qui contribuent au dysfonctionnement de la famille égyptienne et qui contrarient son rôle éducatif. Il évoque enfin les profondes transformations survenus dans la structure familiale avec l'émancipation des femmes.

1 La famille comme unité sociale : la famille, la maison et le quartier

La famille constitue, selon Aḥmad Amîn, l'unité de la nation (*waḥdet al-umma*)[2] et une unité sociale (*waḥda ijtimâ`iyya*)[3] en ce qu'elle s'insère dans une série de cadres de plus en plus larges. Il en décrit ainsi l'emboîtement successif : une maison réunit une famille, un ensemble de familles et de maisons forme un quartier (une impasse, *ḥâra*), lequel apparaît comme la seconde unité sociale après la famille, les impasses composent une rue, un ensemble de rues forment une ville ou un village.[4]

1.1 La maison :

La résidence est l'un des critères qui permet de définir le groupe familial et domestique. Aḥmad Amîn indique que, de par le passé, prévalait le modèle de la maison individuelle. Il explique en effet au sujet des maisons que les habitations ne dépassaient pas deux étages, et qu' « *il n'y avait pas de gratte-ciel, comme l'on en voit aujourd'hui, à l'imitation de l'Amérique* », car les maisons étaient habitées par une seule famille.[5]

Perspectives ethnologiques : les dimensions sociales et symboliques de l'habitat

D'un point de vue ethnologique, la maison apparaît comme un espace bâti, révélateur des contraintes et des possibilités du milieu environnant (climat, relief, nature du sol, matériaux disponibles, etc.) comme des techniques de construction. Elle est également abordée comme une « technique de consommation », définissant un usage de l'espace délimité et organisé par la maison. Des populations au mode de vie semblable sous des climats

[1] Voir l'index La famille, la femme et les enfants.
[2] « Al-usra », p. 38.
[3] « Al-usra », pp. 38-40, « Al-ḥâra », pp. 152-153.
[4] « Al-usra », p. 38.
[5] « Al-buyût », p. 106.

identiques ne partagent pas le même type d'habitation et l'on constate l'existence de formes d'habitats similaires dans des écosystèmes différents. Aussi, le climat, les matériaux et les techniques apparaissent comme des facteurs limitatifs plutôt que déterminants et même, selon A. Rapoport, secondaires par rapport aux facteurs sociologiques, culturels et symboliques.[1] Comme le souligne Pierre Bourdieu au sujet de la maison kabyle, « *l'implantation de la maison dans l'espace géographique et dans l'espace social et aussi son organisation intérieure sont un des « lieux » où s'articulent la nécessité symbolique et la nécessité technique. C'est peut-être dans des cas où, comme ici, les principes de l'organisation symbolique du monde ne peuvent s'appliquer en toute liberté et doivent en quelque sorte composer avec des contraintes externes, celles de la technique par exemple, qui imposent la construction de la maison perpendiculairement aux courbes de niveau et face au soleil levant (ou, en d'autres cas, celles de la structure sociale, qui veulent que toute nouvelle maison soit édifiée dans un quartier particulier, défini par la généalogie), que le système symbolique déploie toute son aptitude à réinterpréter dans sa logique propre les données que d'autres systèmes lui proposent* ».[2]

La construction et l'organisation des maisons combinent ainsi de multiples facteurs d'ordre climatique, technologique, économique, esthétique, social et symbolique. L'emplacement, l'orientation, la forme, les matériaux utilisés répondent à des contraintes climatiques de ventilation et d'isolation contre la chaleur, le froid, le vent ou la pluie. D'un point de vue technologique, on peut étudier les divers procédés de construction mis en œuvre (fondations, soubassement, élévation, parois, ossature, éléments porteurs, toiture, couverture, clôtures, ouvertures, etc.). Lieu de résidence, la maison est souvent un lieu de production comprenant des espaces, des équipements et des bâtiments plus ou moins spécialisés, réservés par exemple à l'élevage ou à la conservation des récoltes. L'architecture, les proportions, les éléments de décor confèrent à l'habitation une dimension esthétique. Elle reflète également l'organisation sociale. La situation, la taille et l'architecture des maisons forment autant de signes distinctifs du rang social. La répartition du groupe familial ou domestique à l'intérieur de la maison, par exemple par génération ou par sexe, est également significative. Enfin, la configuration de l'habitation apparaît comme un « *microcosme organisé selon les mêmes oppositions et les mêmes homologies qui ordonnent tout l'univers,* [qui] *entretient une relation d'homologie avec le reste de l'univers* ».[3] Dans son étude sur la maison kabyle « La maison ou le monde renversé », Pierre Bourdieu a ainsi mis au jour le système d'opposition qui structure son organisation interne, divisée entre une partie basse, obscure, nocturne, réservée aux animaux et aux activités naturelles ou biologiques (notamment le sommeil et la procréation) et une partie haute, lumineuse, diurne, lieu des humains et notamment des invités, du feu et des activités culturelles (cuisine, tissage), et qui recouvrent les réseaux d'opposition entre l'eau et le feu, le cru et le cuit, le féminin et le masculin, la nature et la culture. Les liens symboliques qui s'établissent entre la structure d'une habitation et le système de représentation d'une société se manifestent notamment dans « *l'*orientation*, ou inscription du lieu d'habitation dans le cosmos ; la* latéralisation*, ou partition selon dextre et*

[1] RAPOPORT, A., *Pour une anthropologie de la maison*, Paris, Dunod, 1972.
[2] BOURDIEU, Pierre, « La maison ou le monde renversé », *Esquisse d'une théorie de la pratique* précédé de *Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Editions du Seuil, 2000 (1re édition 1972), pp. 61-82, note 6, pp. 194-195. La construction de la maison perpendiculairement aux courbes de niveau facilite l'écoulement du purin et des eaux usées.
[3] *Ibid.*, p. 71.

senestre, à main droite ou à main gauche ; la frontalisation*, ou partition selon le devant et les arrières, l'*élévation*, ou partition selon le haut et le bas* ».[1]

Les types d'habitat :

Parmi les trente-deux articles faisant référence aux habitations, on relève principalement un article intitulé « les maisons » (« Al-buyût »), long de plus de deux pages.[2] Aḥmad Amîn y décrit l'architecture des maisons citadines et des habitations paysannes, mais aussi celles des échoppes, des cafés, des marchés et des *wikâla*-s[3]. L'auteur souligne notamment l'harmonie architecturale qui existait entre les maisons, les mosquées et les fontaines publiques (*sabîl*). Il évoque également l'attachement au foyer, l'autorité domestique détenue par le père, et les profondes transformations intervenues à son époque avec l'européanisation de l'habitat. Trois types d'habitat sont signalés dans le *Dictionnaire*. Le *ḥôsh* est décrit comme une forme d'habitat collectif à plusieurs étages destinée au logement des populations pauvres et de la « *racaille* » (*akhlâṭ*). L'auteur relève les expressions qui lui sont liées. L'adjectif « *ḥôshî* » désigne ainsi les gens les plus vils. La formule « comme le *ḥôsh barda*[q] » provient du nom de l'un de ces immeuble, le *ḥôsh barda*[q], sis au Caire dans le quartier d'al-Manshiyya, et resté célèbre pour ses bagarres et sa cohue.[4] Aḥmad Amîn évoque également la maison paysanne, qui « *consiste généralement en une pièce, une étable et une petite cour* », les fenêtres y sont rares et ne s'ouvrent pas.[5] La construction et l'entretien des pigeonniers, nombreux dans les villages, font l'objet de descriptions assez détaillées dans l'article « Hamâm » (Pigeon).[6] L'auteur souligne enfin, à deux reprises, le manque de propreté des maisons des paysans et des villages, y compris celles des notables.[7] Le modèle de la riche maison citadine, de type palatial, est nettement privilégié. Dans l'article « Al-buyût », sa description occupe ainsi, avec une cinquantaine de lignes, plus de la moitié de l'article tandis que l'auteur ne consacre que cinq lignes à la maison paysanne. La plupart des notations du *Dictionnaire* se rapportent donc l'habitat urbain et aisé, dont les caractéristiques concernent selon l'auteur les riches (*al-aghniyâ'*) et les gens de moyenne condition (*al-mutawassiṭûna*, *al-awsâṭ*). Sa description fournit d'après lui le modèle de base des maisons. Leur architecture caractérise par ailleurs le « *goût arabe* »[8]. Aḥmad Amîn note bien que l'organisation de ces maisons répond à des impératifs à la fois climatiques et sociaux : « *Avant que les Egyptiens ne s'européanisent, leurs maisons avaient un agencement particulier adapté à leur mode de vie social et à la chaleur du climat.* »[9]

---

[1] CUISENIER, Jean, *La Tradition populaire*, Paris, PUF, 1995, p. 98. C'est l'auteur qui souligne.
[2] « Al-buyût », pp. 106-108.
[3] Les termes de *wikâla*, *khân* ou *funduq* désignent le caravansérail, bâtiment destiné à accueillir les commerçants et comprenant des entrepôts et des écuries au rez-de-chaussée et des logements à l'étage.
[4] « Ḥôsh », p. 184. Pour le dictionnaire de Hinds et Badawi, l'expression « *zayy btû`ḥôsh barda*[q] » qualifie la grossièreté.
[5] « Al-buyût », p. 108. On peut s'interroger sur le sens de cette dernière remarque, les rares ouvertures de la majorité des maisons paysannes, des lucarnes de 30 cm sur 20 selon H. Ayrout, n'étant équipées ni de vitre ni de menuiserie. Voir par exemple les descriptions données par AYROUT, Henry Habib S. J., *Mœurs et coutumes des fellahs*, Payot, 1938, pp. 135-139.
[6] « Ḥamâm », pp. 178-179. Sur les pigeonniers voir aussi « Burj », p. 84 et « Al-buyût », pp. 106-108. Les pigeonniers, qu'ils soient accolés aux maisons ou indépendants à l'extérieur du village, apparaissent comme l'une des caractéristiques de l'habitat rural en Egypte. Comme l'indique H. Ayrout, et en raison du coût élevé de leur construction, ces bâtiments appartiennent aux notables du village. AYROUT, Henry Habib S. J., *op. cit.*, pp. 116-117.
[7] « Al-ḍarâ'ib », pp. 267-268, « Al-naẓâfa », pp. 397-398.
[8] « Al-buyût », p. 108.
[9] *Ibid.*, p. 106.

Les matériaux de construction :

Le *Dictionnaire* ne donne aucune précision sur les techniques de construction des maisons. Au sujet des matériaux utilisés, l'auteur indique que les riches demeures avaient des fondations en pierre et des murs de briques cuites. Deux autres articles font mention des pierres de taille (*dustûr*).[1] Un article consacré au palais de Yûsuf bey, un émir du XVIIIe siècle, relève l'utilisation de matériaux nobles : dallage en marbre, toiture en bois.[2] Les maisons campagnardes généralement construites en briques crues, ont un toit couvert de cannes de roseau et de bambou à défaut de bois en raison de la pauvreté des paysans.[3] Deux article évoquent en outre la fabrication d'un mortier appelé *^q^uṣrumell* avec les cendres du four du hammam du quartier, du sable et de la chaux.[4] L'article concernant l'industrie égyptienne (« Al-ṣinâ`a al-miṣriyya ») fait mention des métiers du bâtiment : construction, carrelage ou dallage et menuiserie.[5] Deux autres articles indiquent par ailleurs l'emploi des habitants de Haute-Egypte comme portefaix dans les chantiers de construction.[6]

La demeure citadine : une maison tournée vers l'intérieur

L'un des premiers éléments caractéristiques retenus par Aḥmad Amîn est l'opposition entre l'extérieur dépouillé des maisons citadines et leur décor intérieur. L'architecture de ces habitations se caractérisait en effet par des murs extérieurs orbes ou percés de rares ouvertures sur la rue. Cela s'explique notamment par l'organisation de la maison autour d'une cour intérieure centrale et par la priorité donnée à la préservation de l'intimité familiale.[7] L'auteur y voit par contre une conséquence éventuelle de la tyrannie longtemps subie par les Egyptiens. Par méfiance envers les impôts et la cupidité des dirigeants, les riches propriétaires auraient cherché à donner un aspect extérieur misérable à leur demeure.

Eléments d'architecture : porte, serrure, fenêtre et toiture

Aḥmad Amîn en décrit certains éléments d'architecture comme la porte d'entrée, de grande dimension, à l'intérieur de laquelle se trouvait une porte plus petite. Il précise que le couloir en chicane de l'entrée était destiné à protéger l'intérieur de la maison des regards des passants. Il s'intéresse également à la fermeture des portes à l'aide d'une serrure en bois (*ḍabba*), comme cela se pratiquait à « *l'époque médiévale* ».[8] L'un des articles du *Dictionnaire*, intitulé « Al-ḍabba », est même principalement consacré à cet objet, dont l'auteur signale la disparition.[9] L'auteur revient ainsi à deux reprises sur son mécanisme.[10] Il

---

[1] « Al-tashbîhât », p. 120, « Dustûr », pp. 199-200.
[2] « Bayt Yûsuf bak », pp. 104-105.
[3] « Al-buyût », pp. 106-108, « El-ghâba », p. 297.
[4] « Al-ḥammâm », pp. 179-180, « Al-mustawqad », p. 366.
[5] « Al-ṣinâ`a al-miṣriyya », pp. 262-263.
[6] « Ḥaml al-athqâl », p. 181, « El-Ṣa`âyda », pp. 260-262.
[7] Voir par exemple CHALINE, Claude, *Les Villes du monde arabe*, Paris, Armand Colin, 1996 (2e édition mise à jour), p. 35.
[8] « Al-buyût », p. 107.
[9] « Al-ḍabba », p. 267. Dans cet article, l'auteur fait une intéressante remarque au sujet de la serrure en bois de la porte de la mosquée Awlâd al-`anân, célèbre pour protéger les enfants contre leur enlèvement par les djinns. Lors des travaux de rénovation de la mosquée, elle fut remplacée par une nouvelle serrure (*qufl*). Aḥmad Amîn indique que le personnel de la mosquée réinstalla l'ancienne serrure en bois. Voir Djinns, démons, *`afârît*-s et autres créatures surnaturelles.
[10] « Al-buyût », pp. 106-108, « Al-ḍabba », p. 267.

signale également le proverbe « On reconnaît le bien dès la serrure », qui signifie que l'on voit le bonheur d'une maison en toute chose, y compris dans sa serrure.[1] Elle figure aussi parmi les illustrations du *Dictionnaire*.[2] Au sujet des fenêtres s'ouvrant sur la façade, l'auteur indique que, par crainte des voleurs, celles-ci étaient fermées par un grillage de fer fin et serré qui permettait à l'air et à la lumière de passer tout en protégeant du regard des passants.[3] Il évoque également les moucharabiehs (*mashrabiyya*). Il s'agit de fenêtres à balcon, en saillie à l'étage, recouvertes d'un treillage en pièces de bois tourné, assemblé de manière à composer des figures géométriques ou des inscriptions. Elles formaient, comme le souligne l'auteur, des endroits aérés où l'on mettait les gargoulettes d'eau à rafraîchir, d'où leur nom dérivé de la racine *shariba* qui signifie boire.[4] Aḥmad Amîn ne précise cependant pas que les moucharabiehs, disposés tant à l'extérieur qu'à l'intérieur de la maison, permettaient aussi de voir sans être vu. Les moucharabiehs qui amenèrent de plus larges ouvertures vers l'extérieur apparurent à l'époque ottomane.[5] Aḥmad Amîn note, qu'à la différence des toits européens inclinés, et en raison de la rareté des pluies en Egypte, les toits des maisons formaient des terrasses. La famille y étendait le linge et s'y tenait les nuits d'été. Il indique également qu'une ouverture sur le toit (*malqaf*) permettait la ventilation de l'air à l'intérieur de la maison. L'auteur ne donne aucun détail sur la décoration des maisons, qu'il évoque pourtant à deux reprises dans l'article « Al-buyût », mentionnant que les gens s'ingéniaient à décorer leur maison selon leurs goûts particuliers car elle leur procurait bonheur et bien-être et que de riches personnes ont exagérément dépensé des milliers de livres égyptiennes dans la décoration de leur maison, à l'exemple de la *bayt* Suḥaymî.[6]

Les éléments d'architecture retenus par Aḥmad Amîn combinent ainsi, comme il le souligne lui-même, des aspects d'ordre climatique et sociologique. Il explique le rôle joué par certains éléments d'architecture dans la ventilation de la maison, en rapport avec la chaleur du climat. Il relève également que les ouvertures des habitations sont aménagées de manière à préserver l'intimité familiale des regards des passants. Mais, étonnamment, ni le repli de la maison sur une cour intérieure, ni les moucharabiehs se sont explicitement reliés à cette exigence par l'auteur. En liaison avec « *le mode de vie social* » des Egyptiens, apparaît une autre caractéristique que signale Aḥmad Amîn au sujet de la maison citadine : la séparation des hommes et des femmes à l'intérieur de l'espace domestique.

L'espace domestique et la séparation des hommes et des femmes : le harem et la *manẓara*

Aḥmad Amîn indique que « *le système de la vie sociale était construit sur la séparation des hommes et des femmes dans les habitations, dans l'enseignement, dans les moyens de transport, etc.* ».[7] La séparation des hommes et des femmes à l'intérieur de la maison se manifeste par la division de l'espace domestique entre l'espace féminin du harem

[1] « *El-khêr yebân `alâ el-ḍabba* », « Al-ḍabba », p. 267.
[2] Illustration n° 29, « Ḍabba » (serrure en bois), p. xv.
[3] « Al-buyût », pp. 106-108.
[4] « Al-buyût », pp. 106-108, « Al-jarra », pp. 135-136.
[5] RAYMOND, André, *Le Caire*, Paris, Fayard, 1993, p. 266.
[6] La *bayt* Suḥaymî est une célèbre demeure de type palatial, située non loin de la mosquée al-Ḥâkim. Elle se compose de deux maisons, datant respectivement de 1648 et 1796-1797, donnant sur un jardin. Toujours visible aujourd'hui, elle est ouverte à la visite.
[7] « Al-mar'a », p. 365.

(*ḥarîm*), les appartements privés des femmes et l'espace masculin de la *manẓara*, le salon ou la salle de réception des hommes.[1]

« *A l'intérieur de la demeure, une cour procurait air et lumière à la maison, il y avait des pièces tout autour, dont certaines servaient aux domestiques, d'autres aux animaux, comme les poules et les ânes, et la* manẓara *pour les hommes ... mais l'étage supérieur était particulier aux femmes et s'appelait le harem. Les visiteurs des hommes* [étaient reçus] *dans la* manẓara *en bas et ceux des femmes dans un grand salon en haut.* »[2]

La disposition intérieure des maisons se divisait en effet entre des espaces publics et masculins, destinés à la réception et des espaces privés et féminins, réservés à l'intimité familiale. Dans les demeures les plus riches, il existait plusieurs pièces de réception. Au niveau de la cour intérieure, le *takhtabûsh* formait une première salle de réception, ouverte sur la cour, souvent délimitée par un linteau soutenu par une colonne. On y recevait les visiteurs les plus modestes sans qu'ils aient ainsi à pénétrer à l'intérieur de la maison. Au premier étage, une loggia ou *maq`ad* donnait sur la cour, dont elle était séparée par une double ou triple arcade. Enfin, à l'intérieur de la maison, au premier ou au deuxième étage, se trouvait une vaste salle de réception, la *qâ`a*, parfois luxueusement décorée de marbres polychromes, d'un plafond à caissons en bois et d'un bassin avec jet d'eau. Elle se composait d'une partie centrale surbaissée, la *dûrqâ`a* et de deux salles latérales (*îwân*) et servait aux réceptions et aux fêtes.

La culture arabo-musulmane est profondément marquée par l'opposition et la stricte séparation des mondes masculins et féminins, l'un relevant de la vie publique et l'autre de la vie privée. Une extrême pudeur doit entourer tout ce qui relève du domaine de l'intimité, qui comprend les fonctions organiques, notamment l'alimentation et la sexualité, l'expression des sentiments personnels et les femmes de la famille. Le monde féminin se trouve assimilé à celui de la maison, « *asile de l'intimité et des secrets de la nature* »[3], « *lieu par excellence du* haram*, espace clos, secret, protégé, à l'abri des intrusions et des regards* »[4]. Le terme de *ḥarâm*, à partir duquel est formé le mot harem (*ḥarîm*), désigne ce qui est interdit, sacré et tabou.[5] Le harem qualifie ainsi les parties d'une maison dont l'accès est interdit à tout homme ne faisant pas partie de la famille. Le monde des femmes, en ce qu'il est associé à l'univers de la maison et au domaine de l'intime, doit être protégé et caché. La femme est ainsi « *vouée à la gestion de la nature et exclue de la vie publique* ».[6] L'isolement des femmes se trouve également lié au fait qu'elles sont considérées comme des êtres de nature foncièrement mauvaise, voire maléfique, et qu'elles apparaissent comme les principales causes du déshonneur familial en cas de perte de leur virginité, de stérilité ou d'adultère. Elles sont donc placées sous la protection et la surveillance des hommes.

---

[1] On dénombre huit articles faisant mention du harem : « Al-buyût », pp. 106-108, « Al-khadam », p. 189, « Al-khiṣâ' », p. 193, « Dustûr », pp. 199-200, « Al-dîn », pp. 200-201, « `Abduh wa Almaẓ », pp. 283-284, « Al-mar'a », pp. 362-366, « Al-minsaj », p. 383. Sur la *manẓara*, voir *infra*.
[2] « Al-buyût », p. 107.
[3] BOURDIEU, P., *op. cit.*, p. 70.
[4] *Ibid..*, p. 49.
[5] Le tabou entourant les femmes se manifestait par exemple par celui qui concernait le prénom de la mère ou de l'épouse, qui n'était jamais prononcé en public. De même la bienséance voulait que jamais on ne parlât à un homme de sa femme ou de sa sœur. Le prénom de la mère est par ailleurs employé dans de nombreuses formules magiques (envoûtement, magie d'amour). Il intervient également dans les insultes. Appeler quelqu'un par le prénom de sa mère signifie qu'il est un bâtard. Voir par exemple BOURDIEU, P., *op. cit.*, pp. 51-52.
[6] BOURDIEU, P., *op. cit.*, p. 70.

L'article sur la religion (« Al-dîn »), qui décrit la profonde influence de l'islam sur la vie sociale égyptienne fait mention du harem, qui se trouve ainsi placé en rapport avec l'islam : « *Si l'on considère les anciennes maisons des Egyptiens, on y voit le harem séparé des espaces masculins en raison de ce qu'ils croient au sujet du voile* (ḥijâb) [et de l'isolement des femmes] *en islam.* »[1] Le harem dérive en effet du *ḥijâb*. Le *ḥijâb* désigne « *tout voile placé devant un être ou un objet pour le soustraire à la vue* »[2]. Il apparaît sept fois dans le Coran. L'une de ces occurrences concerne l'isolement imposé aux épouses du Prophète : « *Si vous avez quelque demande à faire à ses femmes, faites-la à travers un voile ; c'est ainsi que vos cœurs et les leurs se conserveront dans la pureté.* »[3] Les versets ordonnant « *aux épouses du Prophète, à ses filles et aux femmes des croyants « de serrer sur elles leurs voiles »* (...) *et « aux croyantes ... [de rabattre] leurs voiles sur leur gorges* »[4], demeurent l'objet d'interprétations plus ou moins restrictives ou sévères. Les dispositions coraniques furent développées et aggravées par les juristes et les commentateurs.[5] Le port du voile et la claustration des femmes dans les harem se généralisèrent dans les milieux aisés urbains dès l'époque `abbâside (750-1258).[6]

La *manẓara*, lieu de la sociabilité masculine et des veillées :

Quatre articles du *Dictionnaire* évoquent la *manẓara*, qui compose le titre de l'un d'entre eux.[7] Elle constitue ainsi la seule pièce de la maison qui se distingue dans la table des matières.[8] A l'inverse, il n'existe aucun article dont l'intitulé porte sur le harem. Aḥmad Amîn signale qu'elle se trouvait dans la plupart des habitations des gens de condition moyenne et aisée et que certaines maisons renfermaient de splendides *manẓara*-s.[9] Elle apparaît comme un reflet de l'organisation sociale, marquée par la prééminence accordée aux hommes : « *Puisque l'organisation sociale privilégiait les hommes par rapport aux femmes, l'agencement de la maison reflétait cette tendance.* »[10] Cette salle de réception était destinée aux visiteurs, aux amis et aux habitants du quartier.[11] Elle représente même un élément central du quartier, significatif des relations qu'entretenaient ses habitants, ainsi que l'auteur le souligne à plusieurs reprises : « *Des liens solides unissent les habitants d'un quartier : ils s'associent lors des funérailles et des fêtes, ils passent leurs soirées à discuter ensemble dans les* manẓara-s. »[12] ; « *Il y avait ainsi dans chaque quartier une* manẓara (...) *ou davantage.* »[13] ; « *Dans chaque quartier, il y avait des maisons, et dans chaque maison se*

---

[1] « Al-dîn », p. 201.
[2] CHELHOD, J., « Ḥidjâb », *EI²*, tome III, p. 370.
[3] XXXIII, 51. D'autres versets de cette sourate concernent également les épouses du Prophète, voir notamment XXXIII, 28-31, 57.
[4] XXXIII, 59 et XXIV,31 selon la traduction proposée par CHELHOD, J., *op. cit.* , p. 371.
[5] « Ḥarîm », *EI²*, tome III, pp. 214-215.
[6] TOMICHE, N., « al-Mar'a », *EI²*, tome VI, pp. 452-457.
[7] « Al-buyût », pp. 106-108, « Al-ḥâra », pp. 152-153, « El-ṣâlûnât », pp. 259-260, « Al-manẓara », p. 383. Aḥmad Amîn utilise deux graphies différentes : *al-manẓara* (« Al-buyût », pp. 106-108, « Al-manẓara », p. 383) qui correspond à l'arabe littéraire et *manâdir* (« Al-ḥâra », pp. 152-153, « El-ṣâlûnât », pp. 259-260) qui en est la forme dialectale.
[8] Une seule illustration du *Dictionnaire* concerne les maisons. Il s'agit de la salle à manger (*ghurfat akl*), dont il n'est pas précisément question dans le corps des articles. Elle correspond visiblement à l'intérieur d'une demeure aisée. Illustration n° 2, « *Ghurfat akl* » (la salle à manger), p. ii.
[9] « Al-manẓara », p. 383.
[10] « Al-buyût », p. 107.
[11] « Al-buyût », pp. 106-108, « Al-ḥâra », pp. 152-153, « El-ṣâlûnât », pp. 259-260, « Al-manẓara », p. 383.
[12] « Al-ḥâra », p. 152.
[13] « El-ṣâlûnât », p. 259.

trouvait une manẓara *dans laquelle étaient reçus les visiteurs.* »[1] Elle constitue le lieu privilégié des veillées, forme de sociabilité et de divertissement visiblement très appréciée par l'auteur qui en donne une présentation méliorative.

« *Donnons au lecteur l'image d'un salon démocratique*[2] *qui se tenait chaque nuit dans la* manẓara *d'une maison de notre voisinage : tantôt les amis du propriétaire s'y réunissaient après le dîner pour passer la nuit à discuter, tantôt ils faisaient venir un* faqîh *doté d'une belle voix qui leur récitait le saint Coran, tantôt le maître de la maison invitait son orchestre, car il jouait lui-même du tambourin, tantôt ils racontaient des histoires pleines d'esprit et l'on entendait au loin* [leurs éclats de] *rire.* »[3]

Les veillées se passaient ainsi en discussions[4], portant sur la littérature, la situation et les affaires du pays[5], à écouter la récitation du Coran ou la biographie du Prophète (*sîra*)[6], à dire des histoires plaisantes[7], à dîner[8], à écouter de la musique et des chansons[9]. Les *manẓara*-s constituaient selon l'auteur de véritables « *institutions* (ma`hd) *pour la formation des compagnons de veillées, des musiciens et des chanteurs* ».[10] L'auteur signale par ailleurs, sans toutefois les relier aux soirées des *manẓara*-s, que les devinettes formaient l'un des aspects plaisants des veillées avec les contes[11], et que l'on y disait des histoires de Goḥâ[12].

Aḥmad Amîn note enfin la disparition des soirées passées dans les *manẓara*-s, en raison tout d'abord de l'exiguïté des appartements dans les immeubles : « *Rare est la coutume des visites et des* manẓara-s *entre les habitants des appartements d'un immeuble qui n'ont pas assez d'espace pour cela.* »[13] Les cafés et les jeux semblent également avoir contribué à leur déclin comme l'indique l'auteur : « *Puis les* [soirées dans les *manẓara*-s] *furent conquises* (ghazat) *par les différents cafés, le trictrac et les échecs remplacèrent les veillées.* »[14] On relève dans l'article « Al-buyût » (les maisons), au sujet de l'attachement au foyer, une remarque similaire : « *La maison était le lieu le plus cher aux gens. Ils y passaient les moments les plus heureux. Ils ne connaissaient pas les cafés ni les tavernes* (khammarât). »[15]

---

[1] « Al-manẓara », p. 383.
[2] L'auteur évoque les salons démocratiques par opposition aux salons aristocratiques précédemment cité dans cet article.
[3] « El-ṣâlûnât », p. 259. Ce passage correspond au chapitre que consacre Aḥmad Amîn, dans son autobiographie, au quartier de son enfance. Cet exemple de « *salon démocratique* » se rapporte aux habitants que l'auteur définit comme appartenant à la classe moyenne, et notamment à deux petits fonctionnaires du ministère des Biens *waqf*-s. Voir AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, Le Caire, Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, 7e édition (1re édition 1950), s.d., pp. 28-29.
[4] « Al-ḥâra », pp. 152-153, « El-ṣâlûnât », pp. 259-260 avec l'emploi du verbe « tasâmara » qui signifie passer la nuit à discuter.
[5] « El-ṣâlûnât », pp. 259-260.
[6] « El-ṣâlûnât », pp. 259-260, « Al-manẓara », p. 383.
[7] « El-ṣâlûnât », pp. 259-260.
[8] « Al-manẓara », p. 383.
[9] « El-ṣâlûnât », pp. 259-260, « Al-manẓara », p. 383.
[10] « Al-manẓara », p. 383.
[11] « Fazzûra », p. 307.
[12] « Goḥâ », p. 133.
[13] « El-ṣâlûnât », p. 260.
[14] *Ibid.*, p. 259.
[15] « Al-buyût », p. 107.

1.2 Le quartier :

La famille et sa maison s'intègrent dans une structure plus large, le quartier ou l'impasse (*ḥâra*), qui forme une seconde « *unité sociale* » après celle que constitue la famille.[1] Deux traits principaux ressortent de la définition qu'en propose Aḥmad Amîn : les fortes relations de voisinage entretenues par les familles qui y résident et les installations ou commodités - marché, hammam, mosquée, école coranique - nécessaires à la vie quotidienne et sociale de ses habitants.

« *C'est un endroit* [situé] *sur la droite ou la gauche d'une rue* (shâri`)*, habité par des gens qui ont des relations entre eux. La rue englobe des impasses* (ḥârât aw durûb) *et l'impasse comprend de petites ruelles* (`aṭfa[2]). *L'impasse constitue* [la seconde] *unité sociale après la famille. La famille* [habite] *dans une maison et l'impasse organise un ensemble de maisons et de familles. La rue fournit à l'impasse les commerces* [dont elle a besoin] *: il y a le hammam, indispensable à l'impasse, la mosquée, le four du hammam, le marché. Des liens solides unissent les habitants d'une impasse : ils s'associent lors des funérailles et des fêtes, ils passent leurs soirées à discuter ensemble dans les* manẓara-s. *Tous les hommes de l'impasse se connaissent.* »[3]

Impasses et ruelles :

Le terme de « *ḥâra* » désigne la ruelle ou l'impasse qui représentait le cadre du quartier.[4] Les quartiers constituaient les cellules urbaines de base des zones résidentielles des villes arabes.[5] Ils formaient une structure relativement fermée sur elle-même. Un réseau hiérarchisé de ruelles et d'impasses, disposées en « arêtes de poisson » se déployait tout autour d'une rue principale (*darb*), qui donnait généralement son nom au quartier. Dans l'article « Al-ḥâra », Aḥmad Amîn décrit ainsi la *ḥâra* comme une impasse desservant des impasses plus petites ou des allées. La *Description de l'Egypte* dénombre par exemple soixante-trois quartiers au Caire, d'une surface moyenne de deux hectares et demi et regroupant près d'un millier de personnes soit deux cents familles.[6] Aḥmad Amîn définit son quartier natal (*ḥâra*) comme un ensemble beaucoup plus restreint, renfermant une trentaine de maisons, une seule appartenant à la « *classe supérieure* », une dizaine à la « *classe moyenne* » composée de petits fonctionnaires et une vingtaine à la « *classe inférieure* » parmi laquelle il range les artisans, tailleurs, colporteurs, cuisiniers ou blanchisseurs.[7] Dans le *Dictionnaire*, l'auteur emploie également le terme « *ḥayy* » pour désigner le quartier, qui paraît alors recouvrir une échelle plus vaste que celle de l'impasse.[8]

---

[1] « Al-usra », p. 38.

[2] Selon le dictionnaire de Hinds et Badawi, il s'agit d'une petite ruelle donnant sur la rue principale (*darb*) d'un quartier fermé.

[3] « Al-ḥâra », p. 152.

[4] André Raymond traduit ainsi « *ḥâra* » par « *quartier de résidence* » ou « *communauté de quartier* », RAYMOND, A., *op. cit.*, pp. 234 et 270.

[5] Les quartiers d'habitation étaient généralement établis à l'extérieur du secteur réservé aux activités économiques, culturelles et religieuses, qui regroupait les marchés et les grands édifices religieux.

[6] RAYMOND, A., *op. cit.*, p. 270.

[7] AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, *op. cit.*, pp. 27-29.

[8] Pour l'emploi du terme « *ḥâra* », voir « Al-usra », pp. 38-40, « Al-ḥâra », pp. 152-153, « Sîdî el-arbe`în », p. 241, « Al-shaḥḥâdhûna », pp. 246-247, « El-ṣâlûnât », pp. 259-260, « El-keshk », p. 337, « Al-manẓara », p. 383, « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' », pp. 384-386, « Al-yahûd », p. 420 ; pour l'emploi du terme « *ḥayy* », voir « Al-ḥammâm », pp. 179-180, « Al-sûq », p. 240, « Al-futuwwa », pp. 304-305, « Al-kuttâb », pp. 334-335, « Al-

Les relations de voisinage, manifestation de l'unité sociale du quartier :

Aḥmad Amîn définit donc l'unité sociale que formait le quartier par les liens solides unissant les habitants et les familles d'un même quartier ou d'une même rue. Deux articles y font principalement référence : « La famille » (« Al-usra ») et « Le quartier » (« Al-ḥâra »).[1] Les relations de voisinage se manifestaient dans la connaissance mutuelle des familles du quartier et par le fait que chaque habitant prenait des nouvelles des autres[2], l'association lors des funérailles et des fêtes, avec par exemple le plat de *keshk* au poulet partagé avec les amis et les gens du quartier, lors de la fête du *subû`*, qui marque le septième jour de la naissance d'un enfant[3], l'entraide apportée aux famille pauvres et les visites rendues aux malades[4], les soirées passées ensemble dans les *manẓara*-s[5]. Ses membres éprouvaient un même sentiment d'appartenance exprimé par une métaphore filiale : « *Les habitants tirent fierté de leur quartier, ils* [s'y sentent] *affiliés et disent « nous sommes les enfants* (awlâd) *de tel quartier », comme l'on s'enorgueillissait, selon l'ancienne coutume, de son appartenance tribale.* »[6] Aḥmad Amîn compte ces fortes relations de voisinage parmi « *les plus grandes manifestations des familles* » (*min akbar maẓâhir al-usar*).[7]

Les portes des quartiers :

L'unité du quartier était également matérialisée par une porte qui, comme le note Aḥmad Amîn, le fermait auparavant durant la nuit, pour assurer sa sécurité et par crainte des voleurs. L'accès était alors contrôlé par un gardien.[8] Des portes de quartier furent enlevées au Caire en 1798, pendant l'expédition française d'Egypte, pour ne pas gêner le mouvement des troupes en cas d'émeutes. Elles semblent avoir été rétablies par la suite. Les témoignages divergent quant à leur utilisation au cours du XIXe siècle.[9] Dans son autobiographie, Aḥmad Amîn indique que la porte de son quartier était un « *vestige du passé* », et qu'elle le protégeait des voleurs, des révoltes de la « *populace* » et de la fureur des soldats. Avec l'installation de la paix et de la sécurité, elle demeurait ouverte et se passait de gardien.[10]

Le *shaykh al-ḥâra* :

A l'instar des corporations de métier, la communauté que formait le quartier était représentée et administrée par un *shaykh* désigné sous le nom de *shaykh al-ḥâra*. Il levait notamment certains impôts et veillait au maintien de l'ordre. Au cours du XIXe siècle, il perdit ces fonctions, pour se voir confier d'autres missions comme par exemple l'enregistrement des

---

mustawqad », p. 366. Ce terme caractérise également les grands quartiers et marchés du Caire, comme le Khân el-Khalîlî, el-Manâkhiliyya, le quartier des vendeurs de tamis, el-Megharbilîn, le marché ou quartier des vendeurs de cribles et le quartier d'el-Tarbî`a. Voir « El-Tarbî`a », p. 115, « Khân el-Khalîlî », p. 187, « Al-ghirbâl wa-l-munkhul », pp. 297-298.

[1] « Al-usra », pp. 38-40, « Al-ḥâra », pp. 152-153.

[2] « Al-usra », pp. 38-40, « Al-ḥâra », pp. 152-153.

[3] « Al-usra », pp. 38-40, « Al-ḥâra », pp. 152-153, « El-keshk », p. 337.

[4] « Al-usra », pp. 38-40.

[5] « El-ḥâra », pp. 152-153, « El-ṣâlûnât », pp. 259-260, « Al-manẓara », p. 383.

[6] « Al-ḥâra », p. 152.

[7] « Al-usra », p. 39.

[8] « El-ḥâra », pp. 152-153.

[9] Voir par exemple BAER, Gabriel, « Social Change in Egypt : 1800-1914 », in HOLT, P. M., ed., *Political and social change in modern Egypt*, Londres , Oxford University Press, 1968, p. 145.

[10] AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, *op. cit.*, p. 27.

naissances et des décès. Aḥmad Amîn, qui décrit le *shaykh al-ḥâra* à la tête d'un ensemble de quartiers, indique qu'il se portait garant des habitants et devait avertir ceux qui avaient atteint l'âge de la conscription.[1] Il note également qu'il ne percevait pas de traitement de l'Etat et qu'il était rétribué par ses administrés. Le personnel de l'administration locale était en effet généralement rémunérés par des honoraires réglés en nature ou en espèces par les administrés eux-mêmes.[2]

Marché, hammam et mosquée :

Le quartier se caractérise également par les installations ou les commodités essentielles à la vie sociale et quotidienne de ses habitants. L'auteur évoque à plusieurs reprises le marché du quartier[3]. En s'y approvisionnant en produits de première nécessité, la famille forme ainsi une « *unité économique* ».[4] Dans l'article « Al-sûq » (le marché), il distingue le marché local du quartier, qui comprend un épicier, un boucher, des marchands de fruits et légumes, un vendeur de cigarettes, des grands marchés généraux et des marchés spécialisés.[5]

Le hammam, qui se trouve dans la plupart des quartiers[6], compte parmi ses « *installations importantes* »[7], et lui est même « *indispensable* »[8]. Mentionné dans neuf articles au total, il apparaît dans l'intitulé de deux d'entre eux : « Al-ḥammâm » (le hammam) et « Al-mustawqad » (le four du hammam).[9] Aḥmad Amîn signale que la fréquentation du hammam est réservée certains jours aux hommes et d'autres aux femmes. Il relève que le bain a une fonction de purification en précisant que les hommes y vont souvent le vendredi matin pour se laver alors qu'ils se trouvent dans l'état d'impureté religieuse qu'entraînent les relations sexuelles (*janâba*).[10] La femme se rend de même au hammam lors de ses relevailles.[11] Il évoque les divers métiers liées au hammam avec le *mekayyes*, employé des bains qui frotte les baigneurs avec un gant de cuir[12], ceux qui se chargent de l'épilation[13] et enfin la *ballâna* qui, dans les milieux moyens et aisés, aide les femmes à leur toilette[14]. Elle assiste notamment la mariée, lors de la nuit du henné (*lêlet el-ḥennâ*), quand celle-ci, à la veille de ses noces, se rend au hammam et se teint les mains et les pieds au henné. Le bain de la fiancée au hammam constitue l'une des cérémonies marquant la célébration d'un mariage.[15] L'auteur signale dans trois articles les diverses utilisations du four qui servait à

---

[1] « El-ḥâra », pp. 152-153.
[2] ALLEAUME, Ghislaine, « La Naissance du fonctionnaire », *Peuples méditerranéens*, « Egypte - Recompositions », n° 41-42, 1987-1988, p. 68.
[3] « Al-usra », pp. 38-40, « Al-ḥâra », pp. 152-153, « Al-ḥammâm », pp. 179-180, « Al-sûq », p. 240.
[4] « Al-usra », p. 38.
[5] « Al-sûq », p. 240.
[6] « El-ḥâra », pp. 152-153, « Al-ḥammâm », pp. 179-180, « Al-mustawqad », p. 366.
[7] « Al-ḥammâm », p. 180.
[8] « Al-ḥâra », p. 152.
[9] « Baqshîsh », p. 93, « Ballâna », p. 95, « Al-ḥâra », pp. 152-153, « Al-ḥammâm », pp. 179-180, « Lêlet el-ḥennâ », p. 349, « Laylat al-dukhla », p. 350, « Al-muḥtasib », pp. 356-357, « Al-mustawqad », p. 366, « Al-mar'a », pp. 362-366.
[10] Afin d'être dans l'état de pureté rituelle nécessaire à l'accomplissement de la prière. « Al-ḥammâm », pp. 179-180
[11] « Baqshîsh », p. 93. Voir aussi Le cycle de la vie.
[12] « Al-ḥammâm », pp. 179-180.
[13] *Ibid*.
[14] « Ballâna », p. 95, « Al-ḥammâm », pp. 179-180, « Laylat al-dukhla », p. 350.
[15] « Ballâna », p. 95, « Al-ḥammâm », pp. 179-180, « Lêlet el-ḥennâ », p. 349, « Laylat al-dukhla », p. 350.

chauffer l'eau du hammam (*mustawqad*).[1] Les éboueurs y brûlaient les ordures, et l'on fabriquait avec les cendres, du sable et de la chaux un mortier appelé *^{q}uṣrumell*. Aḥmad Amîn indique dans l'article « Al-mustawqad » (le four du hammam) que les marchands de fèves cuites à l'étouffée (*fûl mudammas*) y faisaient mijoter leurs marmites durant la nuit, et dans l'article « Al-ḥammâm » (le hammam), que l'on y faisait cuire les marmites de fèves pour le quartier (*ḥayy*) tout entier.[2] Il relève des expressions liées au hammam : « le hammam [est gage de] santé » (« *Ḥammâm el-`afya* »), formule demandant à Dieu de faire en sorte que celui qui se rend malade au hammam en revienne en bonne santé et « un hammam sans eau » (« *Ḥammâm belâ mayya* »), qui qualifie tous ceux qui clament leur intention sans les réaliser. Aḥmad Amîn cite également au début de l'article « Al-ḥammâm » des vers du poète Abû l-Alâ' al-Ma` arrî (973-1058) sur les péchés du hammam.

Le hammam apparaît comme un lieu de sociabilité : « (...) *les gens s'y rencontraient, les amis y conversaient, ils y concluaient parfois certaines de leurs affaires* ».[3] La description du hammam est aussi l'occasion pour Aḥmad Amîn d'évoquer ses souvenirs d'enfance, lorsqu'il y accompagnait son père. Il ajoute ne pas savoir pourquoi il détestait y aller. Il note enfin la disparition des hammams avec l'installation des salles de bain particulières dans les maisons : « *Le hammam fait partie de ce qu'a conquis la civilisation moderne, chacun construit une salle de bain dans sa maison pour lui et sa famille* (...). »[4]

La mosquée apparaît aussi, à trois reprises, comme l'un des éléments centraux du quartier.[5] La famille constitue ainsi une « *unité religieuse* »[6] d'une part parce qu'elle enseigne aux enfants la pratique du culte, et d'autre part parce que les gens se retrouvent dans la mosquée de leur quartier pour accomplir les prières collectives et celle du vendredi. L'auteur souligne les fonctions sociales de la mosquée : « *En plus des ses fonctions religieuses, la mosquée remplit également des fonctions sociales. Les habitants des ruelles* [alentour] *y font connaissance, ils y évoquent leurs problèmes sociaux et dans les campagnes, ils y parlent de l'état de leurs plantations de coton, de blé et de maïs, de l'effet de chaleur et du froid sur leurs cultures, etc.* »[7] Deux articles mentionnent également la présence d'une école coranique au sein du quartier.[8] On retrouve une description semblable dans l'autobiographie de Aḥmad Amîn. Le marché, au centre d'un ensemble de ruelles, représente l'unité économique de la communauté. A proximité, se trouvent les installations nécessaires à la vie sociale du quartier : l'école coranique, la moquée, le bain public, le café.[9]

1.3 La transformation de l'habitat :

Aḥmad Amîn évoque dans l'article « Al-buyût » (les maisons), « *l'européanisation* » des Egyptiens et les grandes transformations récemment introduites dans l'habitat, « *à l'imitation des Européens* », sans toutefois en donner d'exemple précis dans ce texte. D'autres

[1] « Al-ḥâra », pp. 152-153, « Al-ḥammâm », pp. 179-180, « Al-mustawqad », p. 366.
[2] « Al-ḥammâm », pp. 179-180, « Al-mustawqad », p. 366.
[3] « Al-ḥammâm », p. 180.
[4] *Ibid.*, p. 180.
[5] « Al-usra », pp. 38-40, « Al-ḥâra », pp. 152-153, « Al-ḥammâm », pp. 179-180.
[6] « Al-usra », p. 38.
[7] *Ibid.*
[8] « Al-ḥammâm », pp. 179-180, « Al-kuttâb », pp. 334-335.
[9] AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, *op. cit.*, p. 31.

articles signalent en particulier les changements occasionnés par l'adduction d'eau et le logement en appartements.

L'adduction d'eau : la disparition des puits, des porteurs d'eau et des fontaines publiques

Une trentaine d'articles témoignent de l'intérêt de l'auteur pour le thème de l'eau, qu'il s'agisse des récipients destinés à son transport, sa conservation et son utilisation, des métiers et des équipements liés à sa distribution, de son stockage, de l'irrigation ou encore de la crue du Nil, et notamment sa mesure et sa célébration, et des fêtes qui entouraient la cérémonie de l'ouverture du canal du Caire. En ce qui concerne l'approvisionnement en eau, six articles font notamment mention de l'adduction d'eau avec l'installation de robinets et de conduites d'eau dans les maisons ou de bornes-fontaines et des changements qui en résultèrent.[1] L'auteur signale l'aménagement des salles de bain privatives dans les maisons et ses répercussions sur la fréquentation des hammams.[2] C'est aussi la disparition du dispositif d'approvisionnement et de stockage de l'eau au Caire, tel que le décrit l'article « El-mayya » (l'eau).

« *A cause des difficultés* [d'approvisionnement en] *eau, on utilisait des puits, on construisait des fontaines publiques dans les rues, il y avait le système des porteurs d'eau, il y avait des vendeurs d'eau dans les rues, etc.*

(...) *quand* [l'approvisionnement en] *eau des maisons devint plus facile, on se put se passer des puits, des fontaines publiques et des porteurs d'eau car l'on n'en avait plus besoin.* (...).

Cela nous montre que les systèmes (anẓima) *se transforment quand changent les bases sur lesquelles ils étaient fondés. De même, l'âne est devenu quasiment inutile avec le tramway tout comme le sont les voitures à chevaux avec les automobiles, et ainsi de suite...* »[3]

Aḥmad Amîn note ainsi la disparition des puits, qui équipaient les maisons des personnes aisées et de condition moyenne, et auxquels il consacre en particulier un petit article de neuf lignes et demie.[4] Il y indique que l'eau des puits était utilisée pour la toilette et la vaisselle, plus rarement pour boire.[5] Au sujet du canal du Caire, il signale que les riches demeures construites sur ses rives s'y approvisionnaient en eau, qui pouvait être conservée dans des citernes, également destinées à recueillir l'eau de pluie.[6] La description de l'ancien système d'approvisionnement en eau fait aussi l'objet de remarques concernant les problèmes de santé et d'hygiène, avec notamment la contagion des maladies par l'eau. L'auteur évoque par exemple la contamination de l'eau des puits par des infiltrations des latrines ou la pollution du canal du Caire par les ordures et les cadavres d'animaux que les gens y jetaient.[7]

---

[1] « Abrî^q », p. 3, « El-bîr », pp. 105-106, « Al-ḥammâm », pp. 179-180, « Al-khadam », p. 189, « El-sa^qqâ », p. 233, « El-mayya », p. 391.
[2] « Al-ḥammâm », pp. 179-180.
[3] « El-mayya », p. 391.
[4] « El-bîr », pp. 105-106.
[5] L'eau de ces puits était en effet saumâtre.
[6] « El-khalîg », p. 195, « El-mayya », p. 391.
[7] « El-bîr », pp. 105-106, « Al-khalîg », p. 195, « El-mayya », p. 391. Voir aussi Al-amrâḍ », pp. 70-71, « El-mîḍa », pp. 391-392 et La santé, les maladies, la propreté et l'hygiène.

Du fait de la rareté et de l'irrégularité des précipitations, le canal du Caire n'étant par ailleurs mis en eau que durant les trois mois qui suivaient la crue, le Nil constituait la seule source d'approvisionnement. Il était distant de 800 à 1 300 mètres des limites occidentales de la vieille ville du Caire. L'auteur souligne à juste titre le caractère précieux de l'eau et les difficultés que connaissaient son transport et sa distribution.[1] Il décrit par exemple l'ouvrage qui alimentait la citadelle au moyen de roues à eau et d'un aqueduc.[2] La fourniture de l'eau dans les maisons était assurée par les porteurs d'eau (*saqqâ'*). Six articles du *Dictionnaire* font mention de cette profession, à laquelle l'auteur consacre un article particulier « El-sa^{qq}â » (le porteur d'eau), d'une demi-page.[3] Il figure également parmi les illustrations du *Dictionnaire*.[4] L'auteur s'intéresse au mode de transport de l'eau, dans des outres en peau de bouc (*qirba*) qu'ils emportaient à dos d'âne, sur des carrioles ou sur leur dos, ou dans des tonneaux charriés par des chevaux ou des ânes, et auxquels ils remplissaient leurs outres. Il indique qu'ils transportaient de l'eau sucrée ou salée.[5] Aḥmad Amîn relève leur appel de métier et l'existence de chants propres à cette corporation.[6] Il signale également le proverbe « Son mari est porteur d'eau et elle a passé la nuit assoiffée »[7] et l'expression que les Egyptiens ont coutume de dire lorsqu'ils voient un perroquet : « Ton père le porteur d'eau est mort »[8]. L'auteur explique que les porteurs d'eau comptabilisaient leurs passages dans une maison soit au moyen de traits tracés sur la porte, soit en donnant au propriétaire une certaine quantité de perles bleues. Ils en prélevaient une pour chaque outre livrée et ils se faisaient régler à la fin du lot. L'article sur le budget de la maison (« Mîzâniyyat al-bayt »), qui compare les budgets annuels de deux foyers de condition moyenne vers 1850 et 1950, fait à ce sujet mention des dépenses d'eau.[9] L'auteur indique par ailleurs que le porteur d'eau du harem (*saqqâ' al-ḥarim*) était le chef des domestiques.[10] Ces descriptions se fondent sur les souvenirs d'enfance de l'auteur. Comme il l'évoque dans son autobiographie, Aḥmad Amîn a grandi dans une maison sans eau courante et il a assisté aux travaux d'adduction d'eau. « *Finalement, j'ai vu, étant enfant, le creusement du quartier, l'installation des conduites d'eau, des tuyaux et des robinets dans les maisons. Voici que l'eau était à notre portée et à notre disposition. La voix du porteur d'eau disparut soudain du quartier et Dieu nous débarrassa des lignes tracées* [sur les portes] *et de la distribution des perles.* »[11] On estime à 3 876 le nombre de porteurs d'eau travaillant au Caire en 1870.[12]

La distribution de l'eau était également assurée par une corporation de « *vendeurs d'eau dans les rues au détail* »[13], qu'évoque Aḥmad Amîn dans deux articles, dont l'un est

---

[1] « El-ḥemalî », p. 181, « Al-sabîl », p. 229, « El-mayya », p. 391.
[2] « El-mayya », p. 391. Un premier aqueduc fut édifié en 1313 par le sultan mamelouk Muḥammad al-Nâṣîr (1293-1340) et reconstruit entre 1507 et 1508 par le sultan mamelouk Ghûrî (1501-1516).
[3] « Aṣḥâb el-`âhât », p. 48, « Enta^{q}bal el-gabal », pp. 74-75, « Al-khadam », p. 189, « El-sa^{qq}â », p. 233, « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' », pp. 384-386, « El-mayya », p. 391.
[4] Illustration n° 22, « *sa^{qq}â* » (un porteur d'eau), p. xi.
[5] Comme le note André Raymond, l'eau salée était sans doute employée pour le nettoyage. RAYMOND, A., *op. cit.*, p. 246.
[6] « El-sa^{qq}â », p. 233, « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' », pp. 384-386.
[7] « *Gûz-ha sa^{qq}â we-tebât `aṯshâna* », « El-sa^{qq}â », p. 233.
[8] « *Abû-k el-sa^{qq}â mât* ». Selon le dictionnaire de Hinds et Badawi, cette phrase, destinée aux perroquets, serait équivalente à « Jacquot ».
[9] « Mîzâniyyat al-bayt », pp. 390-391.
[10] « Al-khadam », p. 189, « El-sa^{qq}â », p. 233.
[11] AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, *op. cit.*, p. 17.
[12] RAYMOND, A., *op. cit.*, p. 246.
[13] *Ibid..*, p. 246.

précisément intitulé « le vendeur d'eau » (« El-ḥemalî »).[1] L'auteur note qu'ils transportaient l'eau dans une grande aiguière en terre munie d'un robinet ou dans une outre. Il explique que ce métier remonte aux temps où l'approvisionnement en eau potable était difficile. Les vendeurs en donnait à boire aux passants et remplissaient les gargoulettes que les commerçants disposaient sur leur devanture. Deux autres articles signalent que des mendiants demandaient la charité en proposant de l'eau aux passants.[2]

Offrir de l'eau apparaît comme un acte charitable, accompli pour l'amour de Dieu (*sabîl illâh*). Aḥmad Amîn note qu'ainsi, pendant le mois de ramadan, certaines personnes alignaient des gargoulettes propres et remplies d'eau devant leurs maisons pour les passants au moment de la rupture du jeûne, tout comme le faisaient d'ordinaire les marchands de lupin et de fèves frites (*fûl me^q^îlî*) sur leurs charrettes.[3] De même, figure parmi les illustrations du *Dictionnaire*, le « *mesabbalâtî* ». L'auteur n'en explique pas la fonction mais si l'on s'en réfère à Edward Lane, il s'agit d'un vendeur d'eau rémunéré par le visiteur d'un tombeau de saint ou le participant à un *mawlid*, pour offrir gratuitement de l'eau aux passants au nom du saint.[4] La dimension pieuse et charitable que revêtait la distribution de l'eau apparaît également dans l'édification des fontaines publiques ou *sabîl*, qui complétait ainsi le système d'approvisionnement en eau. Neuf articles du *Dictionnaire* y font référence, l'un d'entre eux en portant aussi le titre.[5] Ainsi que l'indique Aḥmad Amîn dans la description donnée dans l'article « Al-sabîl », l'eau était stockée dans un réservoir souterrain.[6] L'auteur relève l'existence de nombreuses fontaines au Caire. A la fin du XVIIIe siècle en effet, leur nombre était évalué à trois cents environ par la *Description de l'Egypte*, et la plupart dataient de l'époque ottomane.[7] Il cite comme exemple des fontaines de taille et de décoration monumentale le *sabîl umm* `Abbâs, fondé par la mère de `Abbâs Ier (1848-1864).[8] Achevé en 1867 et situé non loin de la mosquée Ibn Ṭûlûn, dans le quartier de la Sufiyya, il est encore visible aujourd'hui. Comme le relève l'auteur dans sept articles, l'édification de ces fontaines constituait une œuvre pie, leur entretien et leur fonctionnement étaient assurés par une fondation pieuse (*waqf*).[9] Elle comprenait souvent une école coranique à l'étage.[10] Aḥmad Amîn note que l'on construisait également des fontaines pour les bêtes, ce qui témoigne, selon lui, de la bienveillance des Egyptiens envers les animaux.[11]

L'article « El-mayya » fait notamment mention de la disparition, avec l'adduction d'eau, des puits dans les maisons, des fontaines publiques et des porteurs d'eau. Les travaux

---

[1] « El-ḥemalî », p. 181, « El-mayya », p. 391.
[2] « Al-jarra », pp. 135-136, « Al-shaḥḥâdhûna », pp. 246-247.
[3] « Al-jarra », pp. 135-136.
[4] Illustration n° 19, « El-mesabbalâtî », p. x. Voir LANE, Edward, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londres, East-West Publications, 1989 (1re édition : 1836), pp. 323-324.
[5] « Al-Atrâk », pp. 23-24, « Al-awqâf », p. 76, « Al-buyût », pp. 106-108, « Al-sabîl », p. 229, « Al-sulṭân Salîm », pp. 234-237, « Al-miṣriyya », pp. 370-371, « Al-Mamâlîk », pp. 380-381, « El-mayya », p. 391, « Namâdhij », pp. 401-404.
[6] La distribution de l'eau se faisait dans une salle située au niveau de la rue, à travers des fenêtres pourvues de grilles. Sur l'architecture et le fonctionnement de ces fontaines, voir par exemple RAYMOND, A., *op. cit.*, pp. 246-249.
[7] RAYMOND, A., *op. cit.*, p. 246.
[8] Cette fondation comprenait également une école élémentaire, dont Aḥmad Amîn fut l'élève de l'âge de dix à quatorze ans (1896-1900).
[9] « Al-Atrâk », pp. 23-24, « Al-awqâf », p. 76, « Al-sabîl », p. 229, « Al-sulṭân Salîm », pp. 234-237, « Al-miṣriyya », pp. 370-371, « Al-Mamâlîk », pp. 380-381, « Namâdhij », pp. 401-404.
[10] « Al-sabîl », p. 229. Ce type de bâtiment est alors appelé *sabîl-kuttab*.
[11] *Ibid.*.

débutèrent au Caire en 1865 avec la concession de la fourniture de l'eau à une entreprise européenne (Cordier). La première conduite était posée en 1867. En 1891, 4 200 abonnés seulement recevaient de l'eau à domicile, tandis qu'un réseau de bornes-fontaines se substituait peu à peu aux *sabîl*-s.[1] En 1882, 7,8 millions de mètres cubes étaient fournis à la ville, une quantité d'eau qui s'élevait à 50 millions environ en 1927. La vieille ville du Caire demeurait nettement désavantagée et ne bénéficiait que d'une adduction d'eau partielle. André Raymond estime que le nombre des 225 bornes-fontaines qui y étaient alors installées doit être rapproché de celui des 360 fontaines de l'époque ottomane.[2] Entre 1976 et 1986, le taux des logements raccordés passa de 48,4 % à 73,8 %, de fortes disparités subsistant dans les quartiers anciens, où plus de la moitié de la population ne dispose ni d'eau courante ni d'égout.[3] L'explosion démographique que connut la ville du Caire, avec un taux d'accroissement annuel de près de 4 % de 1937 à 1966, donne la mesure des besoins en équipements urbains et des difficultés à y répondre.[4] Il en est ainsi du réseau d'égout, dont Aḥmad Amîn évoque l'installation dans l'article « El-bîr » (le puits) : construit à partir de 1915 et prévu pour un million d'habitants, il atteignait dès 1930 son maximum de capacité.[5] Alors qu'à l'époque de la rédaction du *Dictionnaire*, dans les années 1940-1950, les problèmes d'équipements urbains commençaient à se poser de manière dramatique au Caire, l'auteur rend compte d'un développement qui paraît acquis, uniforme et régulier. On relève donc une certaine tendance à la généralisation, sinon à l'optimisme, comme en témoignent par exemple ses remarques sur les salles de bain, dont toute famille disposerait selon lui dans sa maison.[6]

L'agencement de l'habitat : la disparition des harems et le logement en appartements

Parmi les transformations affectant l'agencement de l'habitat, Aḥmad Amîn note la disparition des harems et donc de la division de l'espace domestique entre hommes et femmes : « *les maisons commencèrent à être aménagées de la même manière pour les époux et leurs femmes, sans harem* ».[7] Trois articles évoquent les incidences du logement des familles dans des appartements.[8] Aḥmad Amîn indique ainsi dans l'article qu'il consacre aux domestiques (« Al-khadam »), que « *l'abandon des vastes demeures pour des appartements exigus* » limite l'emploi de domestiques, autrefois si nombreux dans les maisons.[9] Comme nous l'avons déjà signalé au sujet de la *manẓara*, l'auteur voit dans l'étroitesse des appartements des immeubles une cause de la raréfaction de la coutume des visites et des soirées passées dans les *manẓara*-s.[10] C'est aussi le manque d'espace des maisons modernes (*`aṣriyya*) qui contraint les gens à dresser à l'extérieur des tentes de réception (*ṣiwân*) pour

---

[1] RAYMOND, A., *op. cit.*, p. 309. Les porteurs d'eau se ravitaillaient alors aux bornes-fontaines et la fourniture de l'eau y était payante. *Ibid.*, p. 331.
[2] *Ibid..*, p. 322.
[3] *Ibid.*, pp. 356-357.
[4] Le Caire comptait 791 000 habitants en 1917, 1,06 million en 1927, 1,312 million en 1937, 2,32 millions en 1947, 3,98 millions en 1960 et 5,18 millions en 1966. RAYMOND, A., *op. cit.*, pp. 317, 318, 334 et 336.
[5] RAYMOND, A., *op. cit.*, p. 323.
[6] « Al-ḥammâm », p. 180. Seul l'article « al-dhawât » (les riches), pp. 205-206, fait mention de la disparité de l'équipement des quartiers du Caire en notant le traitement privilégié des quartiers aisés en matière d'éclairage et de nettoyage.
[7] « Al-mar'a », p. 365.
[8] « Al-usra », pp. 38-40, « Al-khadam », p. 189, « El-ṣâlûnât », pp. 259-260.
[9] « Al-khadam », p. 189.
[10] « El-ṣâlûnât », pp. 259-260.

recevoir leurs visiteurs lors des fêtes et des funérailles.[1] Dans l'article sur la famille (« Al-usra ») cependant, la « *civilisation moderne* » et l'imitation du mode de vie occidental semblent avoir davantage de répercussions sur les relations de voisinage que l'exiguïté des appartements.

« *Jadis, les familles se connaissaient et étaient unies par des liens solides, et tout particulièrement celles qui vivaient dans une même impasse ou une même rue.*

Mais depuis que la civilisation moderne nous a conquis, la promiscuité (ikhtilâṭ) *entre les familles s'est affaiblie. On voit fréquemment une famille vivant en appartement dans un immeuble ne rien savoir de ceux qui habitent dans son voisinage, par imitation du mode de vie des Européens. C'est pourquoi comptaient également parmi les plus grandes manifestations des familles autrefois l'association mutuelle lors des funérailles et des fêtes, l'aide apportée aux familles pauvres, les visites rendues au malade, s'il se trouvait quelqu'un de souffrant dans le quartier, la participation à son convoi funéraire, le fait de questionner chaque individu du quartier au sujet de ses habitants. Puis tout cela a disparu du fait du confinement de la famille.* »[2]

Ce passage se construit sur un certain nombre d'oppositions. Il sépare un *avant*, défini par l'emploi des expressions « *fî al-qadîm* » et « *fî al-zaman al-qadîm* » (autrefois, jadis, dans l'ancien temps) d'un *après*, marqué par la diffusion de la « *civilisation moderne* » (*al-madaniyya al-ḥadîtha*), sous la forme d'une conquête ou d'une invasion (*ghazat-nâ*). L'emploi de cette image militaire revient assez fréquemment dans le *Dictionnaire*. La civilisation y apparaît toujours comme moderne et ne qualifie jamais par exemple le mode de vie ancien ou « traditionnel ». L'*avant* et l'*après* recouvrent ainsi l'opposition entre l'ancien et le moderne. La présence du pronom personnel « nous » (nous, les Egyptiens) rompt avec les descriptions souvent impersonnelles du *Dictionnaire*, qui désigne d'ordinaire les Egyptiens par la troisième personne du pluriel. L'auteur s'associe ainsi avec ses compatriotes, pour évoquer une expérience commune. Le quartier ou l'impasse (*ḥâra*) s'oppose aux appartements des immeubles, la promiscuité (*ikhtilâṭ*) des familles à leur confinement (*i`tizâl*). Les relations de voisinage et les manifestations de la solidarité des familles, dont la description occupe près des deux tiers du passage, tranchent avec l'ignorance du voisinage. L'imitation du mode de vie des Européens paraît enfin délibérée et distinctive.[3]

Au Caire, les premiers immeubles de physionomie « moderne » apparurent au milieu du XIXe siècle avec les percées réalisées dans la vieille ville pour y faciliter la circulation. Comme le note André Raymond, « *l'interdiction de construire des* mashrabiyya *(pour des raisons de sécurité, mais aussi sans doute pour imposer le « modernisme »), l'utilisation des vitres imposèrent un style nouveau, mi-européen, mi-turc, et une organisation nouvelle des espaces intérieurs qui allait se généraliser durant la seconde moitié du siècle* ».[4] L'avènement du khédive Ismâ`îl (1863-1879) marque l'imposition d'un nouvel urbanisme sur le modèle occidental, avec des immeubles constitués d'appartements standards. La transformation du

[1] « El-ṣiwân », p. 263.
[2] « Al-usra », p. 39.
[3] Dans son autobiographie, au sujet de son quartier natal, Ahmad Amîn indique que ne prévalait pas encore la « *tendance européenne* », qui ne prête aucune considération au voisinage, chacun vivant à côté des autres sans lier connaissance, mais que prédominait, au contraire, la « *tendance arabe* », qui accorde une grande importance au voisinage. AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, *op. cit.*, pp. 26-27.
[4] RAYMOND, A., *op. cit.*, p. 302.

Caire devait représenter « *la vitrine du progrès de l'Egypte* »[1] lors de l'inauguration du canal de Suez. Une ville à l'architecture « moderne » fut édifiée à l'ouest de la vieille ville du Caire. A la fin de son règne, quelques centaines d'immeubles avait été construits. La croissance rapide de la population du Caire à partir des années 1880 entraîna un vaste mouvement d'urbanisation. L'érection d'immeubles contemporains progressait par poches dans la vieille ville. Des changements de population affectèrent également sa structure. Les catégories aisées s'établirent dans les quartiers modernes tandis qu'elle accueillait les nouveaux arrivants venus des campagnes. Dans leur étude sur la Gamâliyya, l'un des quartiers de la vieille ville du Caire, Jacques Berque et Mustafa al-Shakaa estiment que les activités commerciales et artisanales s'y maintinrent jusqu'en 1914, date à partir de laquelle les notables et les commerçants commencèrent à en partir.[2]

Les remarques de Aḥmad Amîn sur la disparition de la communauté du quartier et des relations de voisinage se réfèrent aux profondes transformations que connut la ville du Caire depuis le milieu du XIXe siècle dans sa structure urbaine comme dans le type de logement. Aux quartiers anciens, organisés selon un réseau de ruelles et d'impasses, théâtres des fortes relations de voisinage qui unissaient les familles, s'opposent l'habitat en immeuble et un mode de vie occidentalisé, selon lequel chaque famille vivrait davantage repliée sur elle-même. Chaque type d'urbanisme paraît ainsi lié à des formes particulières de relations sociales et à certains modèles de comportements.[3] Dans une enquête portant sur le concept d'*ibn al-balad*[4], qui qualifie ceux dont les traits de caractère et le mode de vie représenteraient les valeurs « traditionnelles » de l'identité égyptienne, Sawsan el-Messiri montre ainsi qu'il est aujourd'hui assimilé aux habitants des quartiers dits « populaires » du Caire, situés notamment dans la vieille ville. Il note que « *les quartiers médiévaux du Caire, dans lesquels habitent les* awlâd al-balad*, partagent certains traits physiques, démographiques, culturels et sociaux communs qui, dans l'esprit* [des personnes interrogées]*, associent les* awlâd al-balad *avec le style de vie traditionnel* », comme si le fait de vivre dans certains quartiers imposait aux habitants des valeurs et modèles de comportements particuliers.[5]

A la description de la famille comme unité sociale, dépeinte dans son cadre de vie, que forment la maison et le quartier, soumis à de nombreux changements, s'ajoutent des observations concernant l'organisation familiale, les rapports entre les hommes et les femmes, l'éducation des enfants, au travers desquelles Aḥmad Amîn met en évidence les tensions et les dysfonctionnements de la famille égyptienne.

---

[1] RAYMOND, A., *op. cit.*, p. 308.

[2] BERQUE, Jacques et SHAKAA, Mustafa al-, *La Gamâliyya depuis un siècle. Essai d'histoire sociale d'un quartier du Caire*, Paris, P. Geuthner, 1974, 99 p.

[3] La sociologue Janet Abu-Lughod distingue ainsi trois types de citadins au Caire : le citadin traditionnel, le citadin moderne ou industriel et l'émigrant rural. ABU-LUGHOD, Janet, *Cairo. 1001 Years of the City Victorious*, Princeton, Princeton University Press, 1971.

[4] Littéralement, fils ou enfant du pays, *awlâd al-balad* au pluriel. Voir aussi Vêtements et parures.

[5] MESSIRI, Sawsan el-, *Ibn al-balad. A Concept of Egyptian Identity*, Leiden, E.J. Brill, 1978, pp. 57 et 49.

2 Tensions et dysfonctionnements de la famille égyptienne

2.1 La composition de la famille : le modèle de la famille élargie

Les notations relatives à la composition de la famille concernent le modèle de la famille élargie : « *La famille avait une organisation bien connue. Elle comprenait le chef de famille, l'épouse, les fils et les filles. Elle rassemblait également les proches, comme le fils, sa femme et ses enfants, les sœurs répudiées, la belle-mère et d'autres. La maison pouvait aussi compter deux coépouses.* »[1] L'auteur rend ainsi compte de la structure de la parenté arabo-musulmane qui regroupe les descendants masculins autour du chef de famille dans une même maison. Selon la règle de résidence patrilocale, l'épouse va s'établir chez les parents de son mari.[2] Aḥmad Amîn souligne les dysfonctionnements de la famille élargie : « *En raison de la grande taille de la famille, les disputes et les querelles s'y multipliaient et les nuits se passaient à juger des conflits entre les adversaires, ce qui se terminait par des coups et la répudiation.* »[3]

2.2 L'autorité domestique : autorité et pouvoir de l'homme sur le foyer

L'auteur relève également la structure patriarcale de famille, gouvernée par l'autorité paternelle. Comme en témoigne le vocabulaire employé, il décrit celle-ci de manière politique, au travers des images du royaume ou de la tyrannie. Jusqu'à une période récente, explique Aḥmad Amîn, le chef de famille détenait le pouvoir sur sa femme et ses enfants, qui lui « *obéissaient au doigt et à l'œil* »[4] : « *La maison était un petit royaume dont le roi était le père.* »[5] Il évoque l'autorité tyrannique que « *l'homme oriental* » exerçait sur son foyer[6], ou encore considère le chef de famille comme un « *roi despotique* »[7]. Le père concentrait « *tout le pouvoir entre ses mains* »[8] et contrôlait notamment le budget de la maison[9], il décidait du mariage de ses enfants[10], des entrées et des sorties[11], de ce que l'on mangeait ou non[12]. Ces remarques se réfèrent à la propre enfance de Aḥmad Amîn. On retrouve en effet dans son autobiographie un passage similaire. « *Notre maison était gouvernée par l'autorité paternelle. Le père détenait seul les rênes du pouvoir. La mère ne sortait pas sans son autorisation, les enfants ne rentraient pas après la nuit tombée par crainte de ses coups. Les finances du foyer étaient tout entières entre ses mains, il dépensait chaque jour ce qu'il voulait comme il le voulait et il décidait même de ce que nous mangions et de ce que nous ne mangions pas.* »[13]

---

[1] « Al-usra », p. 38.
[2] Les règles de filiation sont patrilinéaires : l'appartenance familiale se transmet par la lignée paternelle. La femme mariée reste rattachée à la lignée de son père tandis que ses enfants dépendront de la lignée de son mari.
[3] « Al-usra », p. 38. Aḥmad Amîn considère à ce sujet que l'un des avantages de sa famille était qu'elle vivait de manière indépendante dans sa propre maison, sans belle-mère ni proches. AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, *op. cit.*, p. 15.
[4] « Al-buyût », p. 108. Voir aussi « Al-usra », pp. 38-40.
[5] *Ibid.*
[6] « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224.
[7] « Al-buyût », p. 108.
[8] « Al-usra », p. 38.
[9] « Al-usra », pp. 38-40, « Al-buyût », pp. 106-108.
[10] « Al-buyût », pp. 106-108.
[11] *Ibid.*
[12] « Al-usra », pp. 38-40.
[13] AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, *op. cit.*, p. 15.

L'autorité et le pouvoir de l'homme sur le foyer se manifestaient notamment au travers des marques de soumission et de respect que lui témoignait sa famille.

2.3 Le système d'attitude :

Un système de parenté est un ensemble de règles qui déterminent la descendance, le mariage, la résidence, le statut et les relations des individus et des groupes selon leurs liens de consanguinité et d'alliance. L'étude ethnologique d'un système de parenté porte ainsi sur les règles de filiation et l'organisation des groupes de descendance (lignage, clan), sur les règles et les formes de résidence des divers groupes de parenté, sur le mariage et la sélection du conjoint, sur les termes utilisés pour désigner les membres de la famille[1] et sur le système d'attitude, qui induit des comportements stéréotypés selon la relation de parenté. Il s'agit d'attitudes socialement prescrites, qui vont de « l'évitement », lequel se traduit par une stricte séparation des deux parents ou alliés aux « relations à plaisanterie », qui autorisent une grande liberté de comportement et de langage. Le système d'attitude peut ainsi déterminer des relations dites « asymétriques » marquées par le respect et la distance ou des rapports plus « égalitaires ». Dans la culture arabe, les rapports entre époux, entre le père et ses fils, entre frère aîné et cadets se caractérisent par une profonde « asymétrie » ainsi que le relève Aḥmad Amîn.

Les rapports entre époux :

Les rapports entre époux reflètent la domination et la prééminence de l'homme sur la femme. Ils étaient marqués, selon Aḥmad Amîn, par la soumission et le respect « *outrancier* » que la femme devait à son mari : « *Pendant des années, elle est restée devant lui à recevoir ses ordres, elle l'appelait « mon maître », elle ne pouvait manger avec lui et, pendant les repas, elle se tenait devant lui avec un verre d'eau. Elle lui était plus soumise qu'une domestique. Elle employait tous les moyens pour le satisfaire et lui procurer du bonheur.* »[2] Aḥmad Amîn indique en particulier, et à trois reprises, que la femme ne mangeait pas, ou n'osait manger, avec son mari.[3] Dans leur manifestation publique, les rapports entre époux étaient en effet empreints de pudeur et de réserve. La plus grande discrétion devait ainsi entourer les actes naturels de la femme qui notamment ne s'alimentait pas devant son mari. L'auteur signale aussi qu'il n'était pas convenable que la femme sortît sans l'autorisation de son époux.[4]

Aḥmad Amîn évoque, de façon inattendue et non sans humour, la postérité de l'expédition française d'Egypte en ce qui concerne l'émancipation des femmes égyptiennes.

---

[1] La terminologie arabe de la parenté est dite descriptive, c'est-à-dire qu'elle définit précisément la nature de la relation de parenté. Elle sépare les lignées paternelle et maternelle en distinguant l'oncle paternel (*`amm*), la tante paternelle (*`amma*), l'oncle maternel (*khâl*) et la tante maternelle (*khâla*). Les cousins germains sont différenciés selon qu'ils appartiennent à la branche paternelle ou maternelle, qu'ils sont les enfants d'un oncle ou d'une tante et selon leur sexe. On aboutit ainsi à huit types de cousins : fils de l'oncle paternel (*ibn `amm*), fille de l'oncle paternel (*bint `amm*), fils de la tante paternelle (*ibn `amma*), fille de la tante paternelle (*bint `amma*), fils de l'oncle maternel (*ibn khâl*), fille de l'oncle maternel (*bint khâl*), fils de la tante maternelle (*ibn khâla*) et fille de la tante maternelle (*bint khâla*).

[2] « Al-sinn », p. 238.

[3] « Al-usra », pp. 38-40, « Al-buyût », pp. 106-108, « Al-sinn », p. 238.

[4] « Al-usra », 24, pp. 38-40.

« Napoléon racontait en Egypte une histoire étrange au sujet de l'un des officiers français du nom de Menou, dit Abdallah après sa conversion à l'islam. Il épousa une femme de Rosette et se comporta avec elle comme on le faisait avec les dames françaises : il lui baisait les mains, marchait derrière elle quand ils se rendaient à la salle à manger, lui réservait le meilleur fauteuil et ramassait sa serviette si elle glissait de ses genoux. Quand son épouse raconta cela à d'autres femmes dans un hammam de Rosette, celles-ci se trouvèrent tout à fait disposées à changer leur situation et à pousser leurs maris à adopter le même genre de comportement. »[1]

Les égards que Jacques Menou témoignait à son épouse apparaissent symétriquement inverses aux marques de respect que la femme devait, dans la culture arabe, à son mari. C'est ce qui donne toute sa saveur à ce passage. On retrouve une opposition similaire si l'on met en parallèle les deux extraits cités. A l'épouse, plus soumise qu'une domestique, qui appelle son mari « maître », s'oppose le baisemain. Geste de déférence dans la culture arabe, il était difficilement concevable qu'une femme le reçût de son époux ou encore qu'elle précédât son mari car il avait la préséance et son épouse devait, au contraire, s'effacer devant lui pour le suivre. Bien plus, de tels comportements auraient été déshonorants pour l'homme.[2] A la femme qui ne mange devant son mari et qui se tient debout à son service pendant le repas s'oppose le fait que le couple se rend ensemble à la salle à manger, et que la femme se trouve assise dans le fauteuil le plus confortable, entourée de prévenances.

Les rapports père-fils :

Les rapports père-fils étaient eux aussi marqués par une semblable relation d'autorité et de soumission. Ainsi que le note Aḥmad Amîn, les fils témoignaient à leur père de leur profonde révérence en lui baisant les mains et en se tenant assis devant lui dans une attitude décente et respectueuse.[3] Ils n'élevaient pas la voix face à lui[4], ce qui aurait été d'une grave insolence. Il n'était pas convenable de fumer devant son père ou ses aînés.[5] Comme l'explique l'auteur dans un article intitulé « l'âge » (« Al-sinn) et consacré aux marques de respect qui étaient dues aux personnes plus âgées ou de condition supérieure[6], les fils cachaient leur cigarette en présence de leur père et de même, si une personne plus âgée s'approchait d'un homme en train de fumer un chibouk, ce dernier devait le poser à ses côtés pour le dissimuler. L'auteur note également que l'on s'adressait à ses aînés ou aux personnes de condition supérieure avec les termes de « maître » ou « père ».[7] Il relève ainsi que l'emploi du mot « père », comme terme d'adresse ou de référence, exprime une relation d'autorité tandis que celui de « frère » traduit des rapports d'égalité. Les fils devaient obtenir le consentement de leur père pour se marier[8]. Le plus âgé des frères occupait généralement la même position que

---

[1] « Al-mar'a », p. 365.
[2] Sur l'honneur, voir notamment BOURDIEU, P., « Le sens de l'honneur », *op. cit.*, pp. 19-60.
[3] « Al-buyût », pp. 106-108, « Al-qubla », pp. 318-319.
[4] « Al-usra », pp. 38-40, « Al-sinn », p. 238.
[5] « Al-usra », pp. 38-40, « Al-buyût », pp. 106-108, « Al-sinn », p. 238.
[6] Il compare dans cet article ces marques de respect avec celles qu'exigeaient certains Européens des « gens de couleur » et donne comme exemple de cet « *orgueil de la race* » le fait que les Anglais au Soudan imposaient aux habitants de descendre de leur monture devant eux. Il établit également un parallèle avec les marques de respect que l'épouse devait témoigner à son mari. Il note que ces coutumes vont en s'effaçant.
[7] « Al-sinn », p. 238.
[8] « Al-usra », pp. 38-40, « Ḥâdithatâni », pp. 150-152.

celle du père et ses frères cadets devaient lui baiser les mains par respect.[1] Aḥmad Amîn se félicite de la disparition d'un tel geste :

« *La civilisation a combattu les embrassades en période d'épidémie car elles sont une cause de contagion, elle a interdit que les jeunes baisent par respect les mains des personnes plus âgées et elle a limité les embrassades aux baisers d'amour. Aujourd'hui, les jeunes ne baisent plus les mains des personnes plus âgées, ni le fils celles de son père.*

Grâce à Dieu, les enfants respectent leur père sans lui baiser les mains. »[2]

Ainsi que les décrit Aḥmad Amîn, les relations entre époux et les rapports père-fils étaient profondément marqués par les marques de respect et de soumission dues au chef de famille. Elle se caractérisaient également par l'absence de familiarité, une grande réserve, qui excluait toute manifestation publique d'affection et qui pouvait se traduire par certaines formes d'évitement, père et fils faisant en sorte de ne pas se trouver ensemble au café par exemple. Les actes naturels comme l'alimentation ou ce qui y est assimilé comme le fait de fumer devaient être entourés de pudeur et discrétion. Les rapports mère-fils ou encore entre oncle maternel et neveu étaient en revanche plus « égalitaires », et permettaient notamment l'expression de marques d'affection et l'échange de plaisanteries.

Belle-mère et belle-sœur :

Les rapports entre l'épouse, sa belle-mère et sa belle-sœur, tels que les abordent Aḥmad Amîn dans huit articles dont l'un est intitulé « la belle-mère » (« Al-ḥamâ »), apparaissent très tendus.[3] L'Orient et l'Occident se trouvent pour une fois en accord sur un point : l'auteur souligne que la belle-mère y est de part et d'autre célèbre pour son hostilité envers l'épouse de son fils.[4] L'auteur note qu'il existe de nombreuses histoires (*aqâṣîṣ*) et plaisanteries à son sujet.[5] Il consigne également un poème (*zajal*)[6] et quelques expressions et proverbes : « *Tu te plains et tu n'as ni belle-mère, ni belle-sœur* »[7] ; « La belle-mère est [aussi difficile à supporter que] la fièvre »[8] ; « Plus lourd [à supporter] qu'une belle-mère » ou « Plus lourd [à supporter] qu'une belle-sœur »[9] ; « La belle-mère est une fièvre et la sœur du mari est un scorpion qui pique »[10]. Il signale la croyance selon laquelle une femme subira de sa belle-fille tout ce qu'elle a elle-même fait subir à sa belle-mère.[11] Il évoque également la grande méchanceté des vieilles femmes qui s'introduisent dans les maisons pour semer par la ruse la zizanie entre les époux, notamment quand elles sont les belles-mères.[12] Le statut de la jeune

---

[1] « Al-sinn », p. 238, « Al-qubla », pp. 318-319. Alors que les frères se trouvent en position d'égalité, notamment en matière d'héritage, la préséance de l'aîné est fortement marquée et ses cadets lui vouent un respect quasi filial.
[2] « Al-qubla », p. 319 .
[3] « Al-usra », pp. 38-40, « Ism al-tafḍîl », pp. 42-44, « Al-amthâl », pp. 61-70, « In wa idhâ », pp. 72-74, « Al-ḥamâ », p. 177, « Riḍâ al-wâlidayna », p. 210, « Al-`ajâ'iz », p. 284 , « Al-ghayra », p. 300. « Ism al-tafḍîl », pp. 42-44, « Al-amthâl », pp. 61-70 pour les rapports entre belles-sœurs.
[4] « Al-ḥamâ », p. 177.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*, p. 177.
[7] « *Tashkîna wa-lâ ḥamâ wa-lâ ukht zawj* », « Ism al-tafḍîl », p. 43
[8] « *El-ḥama ḥummâ* », « El-ḥamâ », p. 177.
[9] « *Athqal min al-ḥamâ* » ou « *Athqal min ukht zawj* », « Ism al-tafḍîl », p. 43.
[10] « *El-ḥama ḥummâ we-ukht el-gûz `a^q^raba ṣumma* », « Al-amthâl », p. 65 et selon la traduction proposée par TADIE, Arlette, *Le Sel de la conversation. 3 000 proverbes d'Egypte*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, proverbe n° 12.337, p. 412.
[11] « Riḍâ al-wâlidayna », p. 210.
[12] « Al-`ajâ'iz », p. 284.

épouse, qui s'installait chez sa belle-famille, était effectivement celui d'une étrangère, souvent en butte à l'hostilité de sa belle-mère. Son intégration se faisait par sa progéniture.[1]

2.4 La polygamie :

Sept articles font référence à la polygamie.[2] Au niveau des entrées du *Dictionnaire*, on relève un article intitulé « Al-ḍarra » (la coépouse). Aḥmad Amîn fait mention de son fondement religieux et légal : « *Nous savons tous que la loi islamique (sharî`a islâmiyya) autorise la polygamie dans certaines limites.* »[3] L'auteur lui donne une portée réduite en raison de l'équivalence du nombre d'hommes et de femmes, ce qui conduirait la majorité des Egyptiens à se limiter à une seule épouse.[4] L'égalité du nombre d'hommes et de femmes ne constitue cependant pas un facteur restrictif . En fait, dans toute société, hommes et femmes se trouvent en nombre égal aux alentours de l'âge de vingt ans. La polygamie, ainsi que la répudiation, supposent que l'effectif des femmes soit supérieur à celui des hommes. Cet « excédent » est engendré par l'âge du mariage, précoce pour les femmes et plus tardif pour les hommes, c'est-à-dire quand les premières sont, dans la pyramide des âges, plus nombreuses que les seconds.[5] Rare parmi les classes élevée et moyenne (*al-ṭabaqa al-râqiya wa-l-wusṭâ*), elle serait, selon l'auteur, plus répandue dans la classe inférieure (*al-ṭabaqa al-dunyâ*).[6] La stérilité de la première épouse apparaît comme l'un des motifs de la polygamie.[7] L'auteur note également, et avec justesse, que la diffusion de l'instruction entraîne sa diminution.[8] Bien qu'il reconnaisse le caractère limité de cette pratique, Aḥmad Amîn développe cependant assez longuement dans quatre articles les effets dévastateurs de la polygamie sur le foyer, qui devient « *une sorte d'enfer* », déchiré par la rivalité des coépouses et la haine que se vouent les fils de mères différentes.

« *Certains Egyptiens, et ils étaient peu nombreux, avaient l'habitude de prendre plusieurs épouses, pour les réunir dans une seule maison. L'antagonisme et l'hostilité des coépouses étaient notoires.*

Le foyer devenait pour cette raison presque toujours une sorte d'enfer. L'homme ne cessait d'entendre les plaintes de l'une et les plaintes de l'autre, les accusations de celle-ci et les accusations de celle-là. La maison ne connaissait pas de tranquillité. En général, l'attrait des premiers jours du mariage disparaissait pour céder la place au malheur. Les choses s'aggravaient quand elles avaient des enfants. Car ils étaient eux aussi contaminés et tétaient

---

[1] Camille Lacoste-Dujardin montre comment les femmes, et notamment les mères de garçons, participent à la reproduction d'un tel « système ». LACOSTE-DUJARDIN, Camille, *Des mères contre des femmes : maternité et patriarcat au Maghreb*, Paris, la Découverte, 1985, 270 p.

[2] « Ibn », pp. 4-16, « Al-usra », pp. 38-40, « In wa idhâ », pp. 72-74, « Tarbiyat al-aṭfâl », pp. 114-115, « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224, « Al-ḍarra », p. 269, « El-ma`gûn », pp. 371-373.

[3] « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », p. 224.

[4] « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224, « Al-ḍarra », p. 269.

[5] Voir par exemple BOUSTANI, Rafic et FARGUES, Philippe, *Atlas du monde arabe*, Paris, Bordas, 1990, pp. 50-51 et 126. Dans les années 1985-1990, l'âge moyen au premier mariage était de 27,2 ans pour les hommes et 21,3 ans pour les femmes. 16 % des femmes étaient déjà mariées à 15-19 ans. Trente-huit hommes mariés sur mille sont polygames.

[6] « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224.

[7] « Tarbiyat al-aṭfâl », pp. 114-115.

[8] « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224. Ainsi que le relèvent R. Boustani et P. Fargues, « *parmi les nombreux facteurs qui expliquent l'inégale présence de la polygamie, le niveau d'éducation des femmes occupe une place centrale. Les pays où celles-ci sont les plus alphabétisées sont ceux où la polygamie est la plus rare.* », *op. cit.*, p. 51.

la haine dans le lait de leur mère. Bien souvent, le père préférait l'une de ses deux épouses et ses enfants et attisait le feu de la haine de l'autre. »[1]

Aḥmad Amîn commente ainsi le proverbe « Si les coépouses se réconciliaient, la maison serait anéantie » :

« *Et cela parce que l'inimité des coépouses est quelque chose d'inévitable et de naturel car chacune d'entre elles considère que l'autre la prive des ses droits sur son époux. il faut donc qu'il y ait une raison anormale pour que les coépouses s'entendent et se mettent d'accord. Elles peuvent s'entendent pour nuire à leur mari car il est leur ennemi commun et elles sont toutes deux fâchées qu'il en ait épousé une autre. Elle peuvent aussi s'entendre pour se venger de leur belle-mère car elle est également leur ennemie commune, comme elles peuvent s'entendre sur d'autres choses encore. Tout cela sape la maison et travaille à sa destruction.* »[2]

Il évoque également l'hostilité des coépouses au sujet de l'expression « *ebn el-ḍurra* » (le fils de la coépouse), désignant une personne haïe comme le fils de la coépouse « *car la coépouse déteste au plus haut point* [l'autre] *coépouse et tout ce qui est lié à elle, notamment son fils parce qu'il partage avec ses fils à elle, l'argent, l'affection et l'attention de son mari* ».[3]

Epouses et concubines :

Aḥmad Amîn signale également la présence, aux côtés des épouses légales, d'esclaves concubines (*surriyya*). L'auteur accorde une certaine importance à l'esclavage - licite et réglementé en islam -, auquel huit articles du *Dictionnaire* font référence et qui apparaît dans l'intitulé de trois d'entre eux : « Al-khisâ' » (la castration), au sujet des eunuques, « Al-raqîq » (l'esclave), long de quatre-vingt-deux lignes et « Al-surriyya » (l'esclave concubine).[4] Il note que l'esclavage était répandu en Egypte, qu'il existait plusieurs marchés aux esclaves au Caire et que les esclaves étaient de deux sortes : les esclaves noirs, de moindre valeur, et les esclaves blancs, qui servaient les classes supérieures (*al-ṭabaqât al-râqiya*).[5]

Au XIXe siècle, rares étaient les Egyptiens à disposer d'esclaves blancs. Et seuls les Turcs et les Egyptiens les plus riches possédaient des femmes circassiennes dans leurs harems. Les concubines des couches moyennes étaient en général des Abyssines. D'origine africaine

---

[1] « Al-ḍarra », p. 269.

[2] « *En eṣṭalaḥet el-ḍarâyer, yekhrab el-bêt* », « In wa idhâ », p. 74. Yvonne Tadié indique que l'image de la maison anéantie ou ruinée est « *très employée pour dire qu'il arrivera malheur au chef de famille. Quand deux co-épouses, qui sont généralement des ennemies, s'entendent, ce ne peut être que pour nuire à leur époux commun. On insulte souvent quelqu'un en souhaitant que « sa maison soit anéantie.* », TADIE, Arlette, *Le Sel de la conversation. 3 000 proverbes d'Egypte*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, note 38, p. 421.

[3] « Ibn », p. 5. Dans l'article « Al-amthâl » (les proverbes), p. 65, l'auteur relève également le proverbe suivant : « On dit à Goḥa : la femme de ton père t'aime. Il répondit : elle doit être devenue folle » (« *Qâlû yâ Goḥa merât abû-k betḥebb-ak, qâl yemkem etgannenet* ».

[4] « El-Barâbra », pp. 82-83, « Al-khadam », p. 189, « Al-khiṣâ' », p. 193, « Al-dîn », pp. 200-201, « Al-raqîq », pp. 212-214, « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224, « Al-surriyya », p. 231, « Al-Sharkas », p. 248. Dans un article portant sur les autobiographies de Aḥmad Amîn, Ṭâha Ḥusayn et Tawfîq al-Ḥakîm, Charles Vial constate par ailleurs que seul Aḥmad Amîn évoque l'esclavage et son abolition. VIAL, Charles, « Panorama de la société égyptienne d'après trois autobiographies », *Annales islamologiques*, n° 15, 1979, p. 364. Voir Aḥmad, *Ḥayâtî*, Le Caire, Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, 7e édition (1re édition 1950), s.d., pp. 27-28.

[5] « Al-raqîq », pp. 212-214.

en grande majorité, les esclaves étaient essentiellement employés pour les tâches domestiques et ce par la plupart des couches de la société. L'emploi de main-d'œuvre servile dans l'agriculture est à signaler en Haute-Egypte, notamment dans les fermes de la famille de Muḥammad `Alî ainsi que dans le Delta lors du boom cotonnier des années 1860. Les dirigeants de l'Egypte ont également utilisé les esclaves comme soldats. L'un des motifs de la conquête du Soudan en 1820 par Muḥammad `Alî visait l'enrôlement d'esclaves noirs dans l'armée. Vers 1840, on estime entre vingt et trente mille le nombre d'esclaves en Egypte. Dans les années 1840 et 1850, les « importations » auraient représenté cinq mille personnes par an, pour monter à dix ou quinze mille au début des années 1860 puis se réduire à quelques centaines à partir de 1870. Un recensement datant des années 1850 dénombre 11 481 esclaves au Caire.[1]

Aḥmad Amîn relève la présence de nombreux esclaves nubiens et soudanais dans les maisons avant l'abolition de l'esclavage[2] et il se rappelle que son père acheta une servante noire dont il avait dû se séparer à cause de la jalousie de son épouse[3]. Il évoque également les nombreuses esclaves circassiennes du palais du khédive Ismâ`îl, pour préciser qu'à la fin de son règne, celui-ci les dota et les donna en mariage à ses hauts fonctionnaires et à de riches personnes. Aussi, certains descendants des grandes maisons sont issus de ces esclaves et ils portent en eux « *l'orgueil turc et aristocratique que nous connaissons* ».[4] Il ajoute en outre que ces femmes circassiennes étaient d'un tempérament tyrannique et que ces unions se soldèrent par de nombreuses répudiations. Trois articles soulignent, qu'en conformité avec les préceptes de la religion[5], les esclaves étaient bien traités, qu'ils étaient considérés comme des membres de la maison[6] et dévoués à leurs maîtres.[7] Il signale également l'abolition de l'esclavage, qui, effectivement, disparut en Egypte à la fin du XIXe siècle.[8]

Deux articles font référence au système du concubinage légal, qui rendait licite, en dehors du mariage, les rapports entre un homme et une femme esclave lui appartenant.[9] Les enfants issus de cette relation étaient libres et légitimes. Aḥmad Amîn indique que dans ce cas, l'esclave concubine était désignée sous le nom de « *umm walad* » (la mère de l'enfant), ce qui correspondait à un statut juridique particulier. L'esclave devenait alors inaliénable et se

---

[1] Des chiffres cités par BAER, Gabriel, « Social Change in Egypt : 1800-1914 », in HOLT, P. M., ed., *Political and social change in modern Egypt*, Londres , Oxford University Press, 1968, p. 152.
[2] « El-Barâbra », pp. 82-83.
[3] « Al-raqîq », pp. 212-214. Pour que l'auteur, né en 1886, s'en souvienne, cet achat paraît relativement tardif en regard des mesures d'interdiction de l'esclavage prises à partir de 1877.
[4] *Ibid.*, p. 212.
[5] « Al-dîn », pp. 200-201.
[6] « El-Barâbra », pp. 82-83, « Al-raqîq », pp. 212-214.
[7] « Al-raqîq », pp. 212-214.
[8] Au cours du XIXe siècle, diverses mesures étaient prises contre la traite et l'esclavage, sous la pression des Britanniques. En 1854, Sa`îd fit interdire le trafic au Soudan. L'Empire ottoman prohibait la traite des esclaves blancs en 1854 et des esclaves noirs en 1857. Une première convention anglo-égyptienne pour la suppression de l'esclavage fut signée en 1877 par le khédive Ismâ`îl, contre la reconnaissance par les Anglais de la souveraineté de l'Egypte sur le littoral du golfe d'Aden : la possession d'esclaves était interdite en 1884 en Egypte et en 1889 au Soudan. Dès 1877, des bureaux spéciaux étaient ouverts pour l'affranchissement des esclaves. Une seconde convention anglo-égyptienne fut signée en 1895. Soulignons l'ampleur de la traite des esclaves au Soudan au XIXe siècle, et l'importance de ce problème dans l'administration égyptienne du Soudan. Voir par exemple BLEUCHOT, Hervé, « Le Soudan au XIXe siècle », in LAVERGNE, Marc, dir., *Le Soudan contemporain*, Paris, Karthala Cermoc, 1989, pp. 115-169.
[9] « Al-raqîq », pp. 212-214, « Al-surriyya », p. 231. Sur les dispositions juridiques entourant les esclaves concubines voir BRUNSCHVIG, R., « `Abd », *EI²*, tome I, pp. 28-29.

trouvait libre à la mort de son maître, ou, selon Aḥmad Amîn, lorsque son enfant était sevré.[1] Il signale que certaines épouses interdisaient, par jalousie, à l'esclave de pénétrer dans leur maison pour que son enfant l'oublie et se détache d'elle. La « *mère de l'enfant* » ne disposait en effet d'aucun droit de garde. L'auteur revient sur les concubines dans l'article « Al-raqîq » pour souligner les problèmes qui découlaient de cette cohabitation : « (...) *nous ne devons pas oublier que* [les esclaves] *étaient parfois une cause de malheur pour la maison. Il était licite, conformément à la loi islamique, que l'homme ait des rapports avec son esclave et cela irritait l'épouse de condition libre. Souvent, il naissait des enfants de l'une et de l'autre, lesquels se trouvaient en rivalité. Ainsi, la maison était prête à s'enflammer* ».[2]

2.5 La répudiation :

Aḥmad Amîn traite de la répudiation dans sept articles.[3] Au niveau des entrées du *Dictionnaire*, il en est fait mention dans l'intitulé de l'article « Al-zawâj wa-l-ṭalâq » (« le mariage et la répudiation »). Comme pour la polygamie, il en souligne le fondement religieux et légal en indiquant que le divorce est autorisé chez les musulmans.[4] La rédaction de l'acte de répudiation est citée parmi les attributions du *ma'dhûn*, fonctionnaire religieux également chargé des contrats de mariages.[5] L'auteur énumère les diverses causes de la répudiation dans l'article intitulé « le mariage et la répudiation » (« Al-zawâj wa-l-ṭalâq ») : mariage arrangé par le père dès l'enfance, femme malade, stérile ou n'enfantant que des filles, ou encore selon le *milk al-yamîn*, pour pouvoir épouser d'autres femmes.[6] Aḥmad Amîn note que la fréquence de la répudiation commence à diminuer depuis que les époux peuvent se rencontrer avant leur mariage.[7] Parmi les différentes expressions du serment et de l'assertion, il relève par deux fois le serment sur la répudiation, employé pour garantir que l'on ne fera pas telle ou telle chose.[8] On promet de la sorte, si l'on ne tient pas parole, de répudier sa femme, tout comme on peut aussi jurer de se raser la moustache.[9] L'auteur constate que la femme n'en est pas informée et qu'elle se trouve ainsi répudiée pour une raison qui ne la concerne pas.[10] Il juge qu'il est fait un usage abusif du serment sur la répudiation dans le « *langage des vauriens* » (*sâqiṭ*).[11]

---

[1] « Al-surriyya », p. 231.
[2] « Al-raqîq », p. 213.
[3] « Al-usra », pp. 38-40, « Al-ta'kîd », p. 111, « Ḥaddûta », pp. 155-161, « Al-raqîq », pp. 212-214, « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224, « El-fe^{q}î », p. 308, « El-^{q}asam », pp. 324-325.
[4] « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224.
[5] « El-fe^{q}î », p. 308.
[6] « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224.
[7] *Ibid.*
[8] « Al-ta'kîd », p. 111, « El-^{q}asam », pp. 324-325.
[9] Selon les divers exemples présentés dans l'article « Al-ta'kîd », p. 111. La moustache, comme la barbe, est symbole de virilité et de dignité. Commentant une formule de serment similaire, « Que ma femme me soit illicite (si je ne fais pas telle ou telle chose) », Pierre Bourdieu estime qu'elle témoigne du fait que « *la femme est pour l'homme la chose sacrée entre toutes* », BOURDIEU, P., *op. cit.*, p. 52.
[10] « Al-ta'kîd », p. 111.
[11] « El-^{q}asam », p. 324.

2.6 La place de la femme dans le foyer :

La considération de la femme :

Aḥmad Amîn constate que la femme était peu considérée, qu'elle se trouvait dans une position d'infériorité par rapport à l'homme[1] et que le statut de la citadine était comparable à celui d'une domestique[2]. Il consigne des proverbes témoignant du « *regard de l'homme sur la femme* »[3] et les adages portant sur la situation de celle-ci constituent même l'une des rubriques thématiques du long article consacré aux proverbes.[4] Parmi les trente-cinq proverbes ainsi répertoriés par l'auteur, certains ont trait aux apparences - trompeuses - de la femme : « Parez la blatte, elle deviendra la reine des femmes »[5], « Parez le roseau, il deviendra poupée »[6], « Une rose à l'extérieur, une guenon à l'intérieur »[7], « Les filles ont sept visages »[8]. D'autres concernent l'hérédité ou encore l'habileté : « La fille de la femme qui laboure bat le blé »[9], « La fille de la souris est une rongeuse »[10], « Une fileuse (habile) file avec une patte d'âne »[11]. Quelques-uns décrivent les relations entre hommes et femmes ou entre époux : « Un homme, fils d'un vrai homme, ne prend jamais conseil d'une femme »[12], « La femme a la côte la plus courte et la langue la plus longue »[13], « Une fille dans la maison est une honte »[14], « Un homme et sa femme doivent être comme une tombe et ses cadenas »[15], « Il lui dit : ô femme, cuisine bien, elle lui répondit : ô homme, augmente la quantité de jus de viande »[16]. Aḥmad Amîn déduit de ces proverbes que les relations des hommes avec les femmes étaient « *fondée sur la méfiance* ».[17] On peut ajouter à ces remarques sur la considération des femmes, les notations concernant leur ruse et leurs stratagèmes.[18]

---

[1] « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224.
[2] « Al-usra », pp. 38-40.
[3] « Al-mar'a », p. 363.
[4] « Al-amthâl », pp. 64-65.
[5] « *Labbes el-khonfesâ, teb^{q}â sett el-nisâ* », *ibid.*, p. 65.
[6] « *Labbes el-bûṣa teb^{q}â `arûsa* », *ibid.*, p. 65 et « Al-burqu` », p. 86. Ce proverbe provient, selon Aḥmad Amîn, de la *^{q}aṣaba*, pièce en or, en argent, en cuivre, en bois, en roseau ou en tissu qui se place sur le cordon qui attache le voile facial (*burqu`*) au front. Lorsque celle-ci faite d'un morceau de canne de roseau recouvert d'or, d'argent ou de cuivre, elle est appelée *`arûsa*, terme qui désigne une poupée ou la mariée.
[7] « *Barra warda we-gowwa ^{q}erda* », *ibid.*, p. 65. Selon Y. Tadié, ce proverbe s'applique aux femmes aimables en public et insupportable en privé. TADIE, A., *op. cit.*, proverbe n° 12.7, p. 363.
[8] « *El-banât be-saba` wugûh* », *ibid.*, p. 65. Selon Y. Tadié, ce proverbe est un compliment adressé aux filles qui embellissent en grandissant. TADIE, A., *op. cit.*, proverbe n° 1.30, p. 37.
[9] « *Bent el-ḥarrâta teṭla`darrasa* », *ibid.*, p. 65, selon la traduction proposée par TADIE, A., *op. cit.*, proverbe n° 12.160, p. 385.
[10] « *Bent el-fâra ḥaffâra* », *ibid.*, p. 65. Voir aussi TADIE, A., *op. cit.*, proverbe n° 12.162, p. 386.
[11] « *El-ghazzala teghzel be-regl ḥumar* », *ibid.*, p. 65. Voir aussi TADIE, A., *op. cit.*, proverbe n° 2.10, p. 50.
[12] « *El-râgel ebn el-râgel elle `omr-o ma yeshâwer mara* », *ibid.*, p. 65, et selon la traduction proposée par TADIE, A., *op. cit.*, proverbe n° 12.236, p. 396.
[13] « *Al-mar'a ḍil` aqṣar wa-lisân aṭwâl* », « Al-mar'a », p. 363. La longueur de la langue est l'équivalent de la langue « bien pendue ».
[14] « *Bent el-dâr `awra* », « Al-amthâl », p. 65.
[15] « *El-râgel we-merât-o zayy el- ^{q}abr we-a^{q}fâl-o* », *ibid.*, p. 65, et selon la traduction proposée par TADIE, A., *op. cit.*, proverbe n° 12.239, p. 397. Dans la citation du Dictionnaire, on lit « *af`âl* » au lieu de « *aqfâl* ».
[16] « *^{Q}âla la-ha yâ mara oṭbokhî ṭayyeb, ^{q}âlet yâ râgel kattar idâm* », « Al-mar'a », p. 363.
[17] « Al-amthâl », p. 70.
[18] « Alf layla wa layla », p. 56, « Ḥaddûta », pp. 155-161, « El-zinâ », pp. 221-222, « Al-`ajâ'iz », p. 284, « Al-mar'a », pp. 362-366. Voir Les contes et les histoires.

Dans la culture arabe, la raison se trouve assimilée à l'homme et les sentiments sont associés à la femme. Aḥmad Amîn évoque cette opposition dans l'article « Al-mar'a » (la femme) : « *Le caractère* (ṭibâ`) *de la femme égyptienne, comme toutes les femmes du monde, est ce qui la distingue de l'homme et ce par quoi l'homme se différencie d'elle.* »[1] Sujet de recherche pour la physiologie, la sociologie et la psychologie, l'auteur indique que les savants de ces disciplines sont parvenus à des conclusions différentes. Cependant, « *de manière générale, un terrain d'entente peut être trouvé, d'après ce qu'ils disent, sur le fait que les sentiments des femmes sont plus délicats, et la raison de l'homme plus forte* ».[2] On relève dans ce commentaire une série d'oppositions entre l'homme et la femme, la raison (*`aql*) et les sentiments (*`awâṭif*), la force (*aqwâ*) et la délicatesse (*arhaf*). Aḥmad Amîn caractérise toutefois les Egyptiens par l'impétuosité de leurs sentiments, ce dont témoignerait le caractère excessif de leur manifestation de joie et de chagrin.[3] Il note ainsi qu'ils sont « *davantage gouvernés par leurs sentiments que par leur raison* ».[4] L'impétuosité des sentiments se manifeste en particulier chez les femmes par le fait qu'elles « *ont plus de considération pour ce que les gens racontent sur elles, que pour les choses rationnelles* (manṭiqiyya) *et* [qu'] *elles sont davantage touchées par les bonnes ou les mauvaises nouvelles que les hommes* ».[5] Aḥmad Amîn évoque par ailleurs « *la fragilité de leurs nerfs* », « *la délicatesse de leur caractère* » et « *leur prédisposition à se trouver sous l'emprise des chimères* (al-awhâm) ».[6]

Paysanne et citadine :

Dans l'article « Al-usra » (la famille), Aḥmad Amîn compare les positions respectives de la femme paysanne et de la citadine. Il juge la situation de la paysanne bien meilleure car elle se trouve davantage associée à la marche du foyer. Elle seconde son époux dans ses cultures, elle trait leur bufflesse[7], elle s'occupe du fumier, apporte les repas de son mari aux champs, elle l'aide lors du battage et des récoltes. Les époux vivent dans la bonne entente et le mari traite bien mieux sa femme que ne le fait un citadin. Car, jusqu'à une époque récente, indique l'auteur, la femme citadine était une simple domestique. Son mari ne pouvait l'associer à ses charges, à ses lectures ou à ses comptes et demeurait isolé d'elle.[8] Comme il l'explique dans l'article « Al-mar'a » (la femme), la femme de haute et moyenne conditions demeurait recluse dans un harem, ignorante et oisive.

« *Avant les derniers mouvements* [d'émancipation], *les femmes vivaient dans ce que l'on appelle le harem, ignorantes, sans instruction, entre les domestiques et les eunuques. Les hommes s'ingéniaient à décorer et à embellir le harem.* (...) *Elles acceptaient de bon gré ce mode de vie. Tout leur agrément provenait, le plus souvent, de l'intérieur de leur maison* (...). »[9]

Aḥmad Amîn distingue avec raison les statuts de la femme paysanne et de la citadine aisée. En plus des tâches domestiques, les paysannes participent activement aux travaux

[1] « Al-mar'a », p. 363.
[2] *Ibid.*
[3] Voir Le cycle de la vie.
[4] « Al-`awâṭif », p. 291.
[5] *Ibid.*
[6] « Al-asyâd », p. 45.
[7] *Gâmûsâ*, le buffle d'eau.
[8] « Al-usra », p. 39.
[9] « Al-mar'a », pp. 364-365.

agricoles et à l'économie domestique. Ainsi que le relève l'auteur, elles aident leur mari aux champs, notamment lors des semailles et des récoltes, elles leur apportent leurs repas, s'occupent de la nourriture et de la traite de la bufflesse et de la préparation du combustible, la *gilla*, galettes de fumier mélangé avec de la paille puis séchées au soleil.[1] Elles sont également chargées de l'approvisionnement en eau[2], de l'entretien de la basse-cour, de la fabrication du fromage et du beurre, des cultures potagères.[3] Ce sont également les femmes qui vendent au marché les produits domestiques - œufs, fromage, beurre, volailles - excédant la consommation familiale. Le contrôle du budget est aussi leur affaire. Elles conservent notamment la propriété des biens et des bijoux qui constituaient leur trousseau, qu'elles peuvent revendre en cas de nécessité. L'habilité des femmes à gagner de l'argent et à l'épargner, à faire prospérer ce que l'homme a produit, se trouve particulièrement valorisée, comme l'illustre le proverbe « L'homme est une rivière et la femme est une digue ».[4] Henry Ayrout voit ainsi dans la participation active des paysannes à la gestion du foyer et dans le contrôle qu'elles exercent sur le budget familial une forme de « *féminisme traditionnel* ».[5]

Aḥmad Amîn valorise ainsi le modèle de la famille paysanne, dans lequel la femme participe à la marche du foyer. Le rôle actif de la femme auprès de son mari favorise selon lui l'entente entre les époux et elle jouit d'un meilleur traitement. Au contraire, le voile et la claustration maintiennent la citadine dans l'ignorance, et donc dans l'incapacité de partager les préoccupations et les centres d'intérêt de son mari. Le voile, et notamment le voile facial, et la réclusion caractérisaient les milieux urbains aisés[6] et n'ont jamais concerné les paysannes, qui se déplacent dans le village, dans les champs et au marché, au gré de leurs occupations. Ils apparaissent ainsi dans les campagnes comme un signe distinctif des familles importantes, celles des dignitaires religieux et des propriétaires terriens aisés.[7] Aḥmad Amîn aurait également pu citer l'exemple des femmes des milieux « populaires » citadins. Les femmes du « commun » sortent dévoilées[8], exercent une profession ou secondent leur mari[9].

Voile et dévoilement :

La situation des femmes citadines de condition aisée amène ainsi Aḥmad Amîn à considérer que le dévoilement des femmes (*sufûr*) leur permet une plus grande implication

---

[1] Voir aussi « El-gilla », p. 139.

[2] Comme le note Aḥmad Amîn dans l'article « El-ballâṣ », p. 94, qu'il consacre à la grande jarre (*ballâṣ*) dont se servent les paysannes pour transporter l'eau.

[3] On notera que les travaux des paysannes sont significatifs de la répartition sexuelle des tâches : le transport de l'eau, du fumier ou encore du bois sont des occupations féminines. Voir par exemple BOURDIEU, P., *op. cit.*, pp. 54 et 66.

[4] ABAZA, Mona, « La paysanne égyptienne et le « féminisme traditionnel », *Peuples méditerranéens*, n° 41-42 *Egypte - Recompositions*, 1987-1988, p. 141. Pierre Bourdieu relève un proverbe similaire : « L'homme est comme la rigole, la femme comme le bassin », BOURDIEU, P., *op. cit.*, p. 74.

[5] AYROUT, Henry Habib S. J., *Mœurs et coutumes des fellahs*, Payot, 1938, p. 159. Sur le statut et les tâches des paysannes voir aussi pp. 143-145.

[6] CHELHOD, J., « Ḥidjâb », *EI²*, tome III, p. 371, TOMICHE, N., « al-Mar'a », *EI²*, tome VI, pp. 454-455.

[7] ABAZA, Mona, *op. cit.*, pp. 142 et 146, BOURDIEU, P., *op. cit.*, note 26, p.192.

[8] TOMICHE, N., *op. cit.*, p. 455. Comme le souligne Charles Vial, la remarque que fait Aḥmad Amîn dans son autobiographie au sujet des femmes de la « *classe inférieure* » de son quartier natal, qui « *s'asseyent parfois sans voile devant leur porte et souvent se querellent en échangeant des insultes abominables* », montre que « *l'absence de voile connote à cette époque la « vulgarité » dans les deux sens : extraction et comportement* ». VIAL, Charles, « Panorama de la société égyptienne d'après trois autobiographies », *Annales islamologiques*, n° 15, 1979, p. 365.

[9] MESSIRI, Sawsan el-, *op. cit.*, pp. 62-63.

dans la marche du foyer et, plus fondamentalement, une meilleure connaissance de la vie quotidienne : « *Quand la femme se dévoile, elle connaît la plupart des occupations des hommes, elle participe à la gestion de l'argent et prend davantage part aux choses de la vie.* »[1] Le voile et le dévoilement des femmes sont abordés au travers des dix-sept articles qui font mention des différents pièces de vêtements portés par les femmes, qu'il s'agisse des voiles de tête, du voile facial (*burqu`*, *niqâb*) ou des grands voiles dont elles se couvraient pour sortir (*melâya* ou *mulâ'a laff, ḥabara*).[2] Cinq de ces articles font précisément référence au *ḥijâb*[3] et huit évoquent le dévoilement des femmes (*sufûr*)[4]. Huit traitent des voiles sous un aspect essentiellement vestimentaire (forme, matière, confection, port)[5], certains signalant les changements introduits dans l'habillement avec le dévoilement des femmes, qui entraîna notamment la disparition de certaines pièces comme le *burqu`* (voile facial), la *melâya* ou la *ḥabara*[6]. Dans deux articles, *ḥijâb* et *sufûr* caractérisent des époques : le temps du voile et le temps du dévoilement de la femme.[7] Trois articles traitent notamment des rapports entre le voile, la séparation des sexes et la moralité.[8]

L'auteur note ainsi dans l'article « Al-burqu` » (le voile facial), qu'il est « *sans rapport avec l'impudicité* (`uhr). *La femme voilée peut bien être débauchée et la femme dévoilée vertueuse* ».[9] Il relève à ce sujet le proverbe « Sous les voiles macère un poison mortel »[10], équivalent à « Il n'est pire eau que l'eau qui dort ». Il indique en outre qu'il « *excitait la curiosité et les fantasmes des hommes* ».[11] Dans l'article « El-zinâ » (l'adultère), l'auteur signale que ni le voile, ni le dévoilement des femmes n'empêchaient l'adultère, qu'il juge fréquent en Egypte.[12] Il met de même en rapport les liaisons et aventures amoureuses rapportées dans les réunions des hommes, le temps du voile et la réclusion des femmes dans les harems :

« *On raconte des histoires* (hikâyât) *dans les assemblées privées* [des hommes] *et l'on narre à l'excès des aventures amoureuses et d'autres faits de ce genre, ce dont aucune nation n'est exempte. Ils rapportent que ces épisodes étaient plus fréquents au temps du voile. La raison de cela est, qu'auparavant, la femme de haute et moyenne condition était oisive. Elle*

---

[1] « Al-usra », pp. 38-40. Lors du soulèvement de 1919, certaines femmes avaient ôté leur voile facial dans les manifestations. Les femmes de la famille khédiviale et de l'aristocratie se dévoilaient lorsqu'elles voyageaient en Europe. En 1923, Hudâ Sha`rawî (1879-1947) et Sîzâ Nabarâwî (1897-1985), fondatrices de l'Union féministe égyptienne, se dévoilèrent publiquement à la gare du Caire, à leur retour du Congrès féminin de Rome.

[2] « Al-azyâ' », pp. 33-35, « Al-usra », pp. 38-40, « Al-amthâl », pp. 61-70, « Al-burqu` », pp. 85-86, « El-târ », p. 111, « Tertera », p. 115, « Ḥabara », pp. 153-154, « El-khaṭba », p. 187, « Dustûr », pp. 199-200, « El-dallâla », p. 200, « Al-dîn », pp. 200-201, « El-zinâ », pp. 221-222, « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224, « Al-ṭarḥa », p. 277, « Al-mar'a », pp. 362-366, « El-melâya », p. 379, « Al-minsaj », p. 383.

[3] « Al-usra », pp. 38-40, « El-khaṭba », p. 187, « Al-dîn », pp. 200-201, « El-zinâ », pp. 221-222, « Al-mar'a », pp. 362-366.

[4] « Al-azyâ' », pp. 33-35, « Al-usra », pp. 38-40, « Al-burqu` », pp. 85-86, « Ḥabara », pp. 153-154, « El-khaṭba », p. 187, « El-zinâ », pp. 221-222, « Al-mar'a », pp. 362-366, « El-melâya », p. 379.

[5] « Al-azyâ' », pp. 33-35, « Al-burqu` », pp. 85-86, « Tertera », p. 115, « Ḥabara », pp. 153-154, « El-dallâla », p. 200, « Al-ṭarḥa », p. 277, « El-melâya », p. 379, « Al-minsaj », p. 383.

[6] Al-azyâ' », pp. 33-35, « Al-burqu` », pp. 85-86, « Ḥabara », pp. 153-154, « El-melâya », p. 379.

[7] « El-khaṭba », p. 187, « Al-mar'a », pp. 362-366.

[8] « Al-burqu` », pp. 85-86, « El-zinâ », pp. 221-222, « Al-mar'a », pp. 362-366.

[9] « Al-burqu` », p. 86.

[10] « *Yâ mâ taḥt el-barâ^{q}e` semm-e nâ$^{q}$e`* » et selon la traduction proposée par TADIE, A., *op. cit.*, n° 5.215, p. 177. Ce proverbe est consigné dans deux articles du *Dictionnaire* : « Al-amthâl », pp. 61-70 et « Al-burqu` », pp. 85-86.

[11] « Al-burqu` », p. 86.

[12] « El-zinâ », p. 222.

n'avait pas de quoi occuper son temps car elle disposait dans sa maison de serviteurs qui se chargeaient des tâches domestiques. Elle n'avait pas d'instruction lui permettant de lire des livres et d'en tirer profit. Dans les réunions, elle entendait de ses visiteuses des propos futiles et des histoires d'amour. Elle s'adonnait entièrement à cela. Quand son instruction progresse, ses fautes se font plus rares. Il y a longtemps, [le poète] *Abû l-`Atâhiya* (748-825 ou 826) *disait : « la jeunesse, l'oisiveté et l'attrait de la nouveauté perdent la femme, quels que soient leurs ravages, mais la faute n'est pas le seul fait des femmes, les hommes en sont aussi les complices. »*[1]

Aḥmad Amîn considère par ailleurs que l'organisation de la vie sociale fondée sur la séparation des sexes dans les habitations, avec le harem, dans l'enseignement et les moyens de transport « *engendra l'abaissement* (inḥiṭâṭ) *de la femme tout comme elle engendra la dissolution des mœurs et des coutumes* ».[2] De telles remarques qui dressent le constat de l'inutilité du voile et du harem, incapables de garantir ce qu'ils devaient protéger et qui semblent, au contraire, avoir un effet inverse, renvoient plus largement aux thèmes de l'amour, de la séduction, de la sensualité et du désir, que l'auteur présente comme les traits saillants des rapports entre les hommes et les femmes.

2.7 L'amour, la séduction, la sensualité et le désir :

On peut regrouper une cinquantaine d'articles autour des thèmes de l'amour, de la séduction, de la sensualité et du désir, qui sont présentés comme des traits caractéristiques des Egyptiens.[3] Ainsi, dans l'article « Al-ḥubb » (l'amour), Aḥmad Amîn souligne combien « *l'amour et la galanterie sont choses courantes entre les Egyptiens* ».[4] Fougue des sentiments et sensualité (*shahwâniyya*) figurent dans la définition de « l'égyptianité ». La personnalité égyptienne se distingue en effet par « *des sentiments fougueux, que touchent les propos délicats - une sensualité* [qui s'exprime] *au moyen des paroles et recourt souvent aux drogues et aux plantes qui excitent le désir charnel* ».[5] Aḥmad Amîn évoque également la « *prédominance du désir charnel* » (*ghalabat al-shahwa*)[6], la « *puissance du désir animal* » voire bestial (*quwwat al-shahwa al-bahîmiyya*)[7], qui explique notamment, ainsi que la chaleur du climat, la fréquence de l'adultère en Egypte. Débauche (*tahattuk*) et volupté paraissent enfin avoir contribué à façonner le « *caractère égyptien* » (*al-ṭâbi`al-miṣrî*), dont Aḥmad Amîn reconnaît le cachet particulier dans la poésie.[8]

Chansons, poésie et magie :

Les chansons sentimentales, la poésie ou encore la magie apparaissent révélatrices de la place importante accordée à l'amour par les Egyptiens. L'auteur souligne ainsi à plusieurs reprises la fréquence et la multiplication des thèmes du rendez-vous galant et de la séparation des amants dans les chansons et la poésie, thèmes qu'il met en rapport avec le désir charnel et

---

[1] « Al-mar'a », pp. 363-364.
[2] *Ibid.*, p. 365.
[3] Voir l'index L'amour, la séduction, la sensualité, le désir.
[4] « Al-ḥubb », p. 153.
[5] « Al-miṣriyya », p. 371.
[6] « El-baṣbaṣa », p. 88.
[7] « El-zinâ », p. 222.
[8] « Al-shi`r », pp. 249-250. Voir La poésie.

l'impétuosité des sentiments.[1] « *A cause de* [la prédominance du désir charnel], *l'amour, la passion et les chansons qui les célébraient se multipliaient à foison. Dans la quasi-totalité des chansons, l'amant évoque son désir* [d'obtenir] *un rendez-vous amoureux* [avec sa maîtresse] *et se plaint de leur éloignement.* »[2] « *L'impétuosité de leurs sentiments se manifeste dans les chansons et les poèmes, qui sont emplis de la tristesse et de la consomption de la séparation, de l'euphorie et de la joie du rendez-vous.* »[3] Huit articles font ainsi référence aux chansons sentimentales et à leurs motifs.[4] La consomption dans l'amour, les larmes versées au souvenir de la rencontre et de la rupture, l'évocation galante des yeux et de la taille, l'affliction de la vieillesse sont présentés comme des thèmes caractéristiques de la poésie égyptienne.[5] Dans l'article « Al-ḥubb » (l'amour), le fait que « *l'amour et la galanterie sont choses courantes entre les Egyptiens* » se manifeste également au travers des pratiques magiques : l'auteur relève que le commun des Egyptiens et les femmes ont de nombreuses croyances, prescriptions et amulettes à ce sujet. [6] Sept articles décrivent notamment des procédés de magie amoureuse.[7]

Beauté et séduction de la femme égyptienne :

L'évocation de l'amour, de la sensualité et du désir charnel est aussi celle de la beauté des femmes et de leur séduction. Aḥmad Amîn caractérise la femme égyptienne par sa grande beauté : « *la femme égyptienne est célèbre depuis longtemps pour certaines caractéristiques, qui ont même attiré l'attention des étrangers qui visitent l'Egypte : son amabilité, la beauté de ses yeux de miel, le charme de son physique, la grâce de son allure, la beauté de sa démarche et sa féminité* ».[8] Soulignons la remarquable construction de cette phrase. Le procédé de focalisation met en valeur, en la plaçant en fin de phrase, la longue énumération des caractéristiques de la femme égyptienne. Ces traits distinctifs se multiplient : ils sont au nombre de six et sont tous présentés selon une construction similaire (annexion qualificative) et valorisés par l'emploi d'un adjectif qualificatif mélioratif. L'indication de leur ancienneté affirme leur permanence et leur spécificité, ce que corrobore l'opinion des étrangers, qui les ont eux aussi constatés. La femme égyptienne se distinguait également, selon l'auteur, par sa coquetterie et le soin avec lequel elle se parait et se pomponnait. La finesse de ses sourcils et le khôl sur ses paupières « *captivaient l'esprit des hommes* ».[9] « *De plus,* [les femmes] *se pomponnaient et prenaient grand soin de leur toilette, elles choisissaient leurs couleurs, elles s'ornaient de bijoux, elles inventaient à chaque instant une chose nouvelle qui s'appelle la mode, elles parlaient à l'excès d'une voix douce et caressante, elles étaient indécentes dans*

---

[1] « El-baṣbaṣa », pp. 87-88, « Al-ḥubb », p. 153, « Al-safar », pp. 232-233, « Al-shi`r », pp. 249-250, « Al-`awâṭif », p. 291.
[2] « El-baṣbaṣa », p. 88.
[3] « Al-`awâṭif », p. 291.
[4] « El-baṣbaṣa », pp. 87-88, « Al-ḥubb », p. 153, « Al-safar », pp. 232-233, « Shâl », p. 245, « El-Ṣa`âyda », pp. 260-262, « Al-`awâṭif », p. 291, « Al-lawa` », p. 348, « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' », pp. 384-386.
[5] « Al-shi`r », pp. 249-250. Sur le thème de l'amour dans la poésie égyptienne, voir aussi « Al-ḥubb », p. 153, « Al-safar », pp. 232-233, « Al-shayb wa-l-shabâb », p. 254.
« Al-`awâṭif », p. 291.
[6] « Al-ḥubb », p. 153.
[7] « Al-aḥjiba », p. 25, « Budûḥ », p. 82, « Bayt Yûsuf bak », pp. 104-105, « Al-ḥubb », p. 153, « Ḥagar al-kabbâs », p. 155, « Ḥalb al-nujûm », p. 175, « Shabshib », p. 245. Voir Les pratiques magiques.
[8] « Al-mar'a », p. 362.
[9] *Ibid.*, p. 364.

leur démarche comme dans leurs propos. Et elles veillaient à ce que la coupe de leurs vêtements laissât apparaître leur parure. »[1]

Dans les articles qu'il consacre aux amples voiles (*melâya* ou *mulâ'a laff, ḥabara*) dans lesquels les femmes devaient s'envelopper pour sortir[2], l'auteur montre par exemple comment les normes vestimentaires qui leur imposaient de se couvrir étaient détournées. Les femmes, pour être élégantes, serraient leur *melâya* sur leur corps de manière à en révéler les formes.[3] L'auteur note également que les *ḥabara*-s « *se différenciaient par leur coupe. Certaines étaient cintrées à la taille avec une longue traîne, d'autres avaient des coupes scandaleuses* (faḍiḥ) *qui laissaient apparaître les formes du corps de la femme* ».[4] Quant aux prostituées, elles la portaient de manière indécente pour attirer l'attention des hommes. Dans cet article, Aḥmad Amîn insiste sur l'indécence voire l'obscénité (*khalâ`a*) de la *ḥabara*, de même qu'il en évoque la beauté. Il signale aussi un type de voile facial ajouré, appelé « *el-meshakhla`* » (attirant, séduisant), dont les jours formaient des figures géométriques.[5] Il relève en outre que les femmes « *légères* » portent deux bracelets de cheville à la même jambe pour que leur tintement lorsqu'elles marchent attire les regards.[6]

Jeux de séduction :

Diverses notations décrivent ainsi les jeux de séduction qui s'exercent entre hommes et femmes. Aḥmad Amîn indique par exemple que « *les paysans courtisaient bien souvent les femmes qui portaient les jarres* [sur leur tête] *et rentraient chez elles en chantant* »[7] ou encore que l'homme du commun (*al-rajul al-âmmî*) aborde les femmes par ce compliment « *Yâ full, yâ full* » (ô jasmin)[8]. Il relève de même que lors du *mawlid* du Prophète, la nuit et l'affluence favorisent les rencontres entre les jeunes gens.[9] Dans l'article « El-baṣbaṣa », une expression qui signifie reluquer, lorgner, faire de l'œil, l'auteur décrit de manière particulièrement vivante et détaillée de tels jeux de séduction.

---

[1] « Al-mar'a », p. 364.
[2] Voir aussi Les vêtements.
[3] « El-melâya », p. 379.
[4] « Ḥabara », p. 153.
[5] « Al-burqu` », pp. 85-86.
[6] « Khalkhâl », p. 194. On trouve par exemple des remarques similaires dans l'ouvrage de Sawsan el-Messiri, au sujet des femmes des quartiers « populaires » (*bint al-balad*) : « *Dans le quartier, la* bint al-balad *attire l'attention par la manière dont elle s'habille. Si la* milâya laff *est un châle noir, la robe portée en dessous est de couleur vive et coupée de façon plus attrayante : ni tout à fait fermée, ni complètement échancrée. La robe peut avoir un grand décolleté mais avec des rubans qui paraissent le fermer. La* bint al-balad *s'enveloppe dans la* milâya laff *de manière à souligner clairement sa taille et ses hanches, afin de montrer la beauté des formes de sa silhouette. La cape permet de montrer certaines parties du corps, un bras nu par exemple tandis que l'autre reste couvert. Certains accessoires vont de pair avec la* milâya laff. *L'un d'eux est un foulard de tête, soit entièrement blanc, soit de couleur vive, aux bords brodés de grandes fleurs qui retombent en frange. Ce foulard est supposé couvrir ses cheveux ; toutefois, il est généralement porté suffisamment lâche pour tomber continuellement à moitié, ce qui nécessite de fréquents arrêts pour l'ajuster ainsi que la* milâya. *De telle sorte, au milieu de la rue, une* bint al-balad *peut ôter son foulard, le nouer à nouveau autour de ses cheveux, envelopper la* milâya *autour de son corps, tout cela lui permet d'accomplir une série de gestes attrayants par lesquels elle attire l'attention des passants. Les mules à hauts talons qu'elle porte habituellement plutôt que des chaussures constituent un autre accessoire. Son pas est ainsi accompagné d'un son attrayant. Elle peut aussi bien porter des mules plates mais avec un bracelet de cheville qui produit un tintement.* » MESSIRI, Sawsan el-, *op. cit.*, pp. 60-61.
[7] « El-ballâṣ », p. 94.
[8] « El-full », p. 311.
[9] « Al-mawâlid », pp. 383-384.

« Les Egyptiens, autrefois surtout, étaient célèbres pour leurs œillades. Ils avaient l'habitude de lorgner les femmes et les femmes avaient l'habitude d'être ainsi reluquées par les hommes. Pour cela, la femme se parait et se pomponnait le plus possible et marchait de manière indécente, surtout devant les hommes. Elle s'examinait minutieusement devant son miroir pour s'assurer que sa parure et son allure allaient inspirer le désir. Puis elle sortait dans les rues, disons dans l'intention d'aller dans les rues remplies d'échoppes et de cafés. Le petit peuple (al-sûqa) *l'abordait pour lui dire combien il la trouvait belle et charmante. Les hommes disaient par exemple : Allâh, Allâh*[1]*, comme c'est merveilleux*[2] *; ô gardien, ô homme de confiance*[3] *quelle est cette beauté-là ; par Dieu, il n'y en a jamais eu* [d'aussi belle] *que toi ; par Dieu, il n'y en a pas d'autre comme toi ; tu m'a tué, je t'implore, aie pitié*[4] *; voici la gazelle*[5] *; voici la beauté ; secoue-le chérie*[6] *;* mâ shâ' Allâh[7] *; ô dame*[8]*, comme tu es jolie*[9] *; chérie*[10]*, ô mon cœur ; quelle chance a le mari*[11]*... Si la femme était plantureuse, ils lui disaient : ô large croupe*[12] *; ô chameau ; ô dodu*[13]*. La femme accentuait sa démarche indécente. Si elle n'entendait pas ce genre de paroles, elle rentrait chez elle emplie de tristesse et scrutait son miroir pour savoir pourquoi les hommes s'étaient détournés d'elle. Tout cela montre la prédominance du désir chez les uns et les autres.*

Il est des femmes qui reluquent les autres femmes. Si l'une d'entre elles voit une belle femme, elle la courtise également, lui tourne autour et se frotte à elle. Je m'étonne des propos que certains tiennent au sujet des femmes égyptiennes après avoir évoqué les femmes des autres races. Il disent que les femmes égyptiennes ont les paroles les plus douces, le caractère le plus délicat, les plus beaux visages, le langage et les conversations les plus agréables, qu'elles sont les plus lascives des femmes, que les bédouines [offrent] *le plus de plaisir aux hommes ... et d'autres choses encore qu'il n'est pas correct de mentionner.*

A cause de ces désirs, l'amour, la passion et les chansons qui les célébraient se multipliaient à foison. (...) *Pour cette raison, al-Suyûṭî* (1445-1505)*, qui représente un modèle d'Egyptien* (`unwân)*, écrivit de nombreux livres à ce sujet, livres dont j'ai honte d'évoquer les titres, mais il s'en trouve excusé du fait qu'il vivait dans un milieu plein de ces désirs. La civilisation a peut-être balayé la plupart de ces coutumes pour inventer d'autres formes de comportements, comme les photographies de femmes nues, les conversations particulières*

---

[1] Le Nom de Dieu prend ici le sens d'une exclamation de joie et de plaisir.
[2] « *Yâ `ênî* ».
[3] « *Yâ ḥâfiẓ, yâ amîn* ».
[4] « *ᵒatalt-nâ wa-l-nâbî terḥamî* », selon le dictionnaire de Hinds et Badawi, cette remarque est employée pour draguer une femme.
[5] Comme l'explique Aḥmad Amîn dans l'article qu'il consacre à cet animal, la gazelle, notamment pour ses yeux et sa grâce, est un motif courant de galanterie et de poésie d'amour ; « Al-ghazâl », p. 299.
[6] « *Hezz-e yâ wezz* », selon le dictionnaire de Hinds et Badawi, on adresse cette phrase aux femmes dans la rue.
[7] L'exclamation « *Ma shâ' Allâh* » (comme Dieu le veut) est employée de manière prophylactique pour détourner le mauvais œil lorsque quelqu'un témoigne de son admiration pour quelque chose.
[8] « *Yâ sett* ».
[9] « *Yâ bâshâ* », comme le note le dictionnaire de Hinds et Badawi, cette remarque est employée pour draguer une femme dans la rue.
[10] « *Yâ rûḥî* ».
[11] « *Yâ bakht el-ᵍânî* », le dictionnaire de Hinds et Badawi indique qu'il s'agit là encore d'une exclamation employée pour draguer une femme.
[12] « *Yâ takht* ». *Takht* désigne un large postérieur. Selon le dictionnaire de Hinds et Badawi, « *Yâ takht* » est un terme d'adresse qui vise à draguer une femme callipyge.
[13] « *Yâ merabrab* ».

convenables, les allusions lointaines dans les chansons à la beauté et à l'élégance de la femme, à ses propos convenables et autres. »[1]

A la description des rapports de séduction, s'ajoute la mention des entremetteurs ou des intermédiaires. Aḥmad Amîn signale ainsi le rôle joué par les eunuques[2], les vieilles femmes[3], la *ballâna*[4] ou encore le *meṭayyabâtî*, homme dont la fonction est d'encourager le chanteur ou la chanteuse en manifestant des signes d'émerveillement et qui peut être « *une crapule qui sert d'intermédiaire amoureux entre les hommes et les chanteuses* »[5].

Drogues et aphrodisiaques :

La séduction exercée par la femme, sa beauté, sa coquetterie, l'agrément de sa parure et de sa toilette, et son indécence peuvent expliquer, selon Aḥmad Amîn, les « *multiples discussions à son sujet et l'intérêt qu'on lui portait, bien supérieur à celui qu'elle suscitait dans les autres pays. Cela peut être vrai si l'on considère l'emprise du haschich sur les hommes, et dont* [la consommation] *n'a d'autre motif que les femmes* ».[6] L'amour des femmes serait donc un trait caractéristique des Egyptiens, et il se manifesterait en Egypte plus fortement qu'ailleurs, comme en témoigne le recours aux aphrodisiaques.[7] Vingt et un articles abordent dans le *Dictionnaire* l'usage des stupéfiants, que l'auteur juge répandu parmi les Egyptiens.[8] Sept de ces articles relèvent l'utilisation aphrodisiaque des drogues, telles que l'opium, le haschich ou le *manzûl* ou *ma`gûn*, un mélange d'opium, de haschich et de plantes, dans le but de prolonger l'acte sexuel, en raison notamment de l'excision des femmes.[9] Le recours aux drogues et aux plantes qui stimulent le désir apparaît d'autant plus important qu'il est cité parmi les traits caractéristiques de « l'égyptianité », en rapport avec sa sensualité. C'est probablement en raison de leur utilisation aphrodisiaque que l'auteur décrit leurs méfaits, outre les troubles mentaux et l'affaiblissement physique, en terme d'avilissement (*safâla*) et de vice (*radhîla*)[10], de dépravation (*fasâd*)[11], de dépravation des mœurs[12] et de débauche[13]. Ainsi, dans l'article « El-ma`gûn », parmi les cinq récits illustrant la déchéance physique, mentale et morale de ceux qui s'adonnent à la drogue, trois exemples concernent notamment la débauche ou l'immoralité sexuelle. La première histoire, rapportée d'après le témoignage personnel de l'auteur, est celle d'un jeune homme qui sombra dans la drogue. Il épousa quatre femmes et les réunissait chaque nuit pour jouer, danser, chanter et commettre des actes avilissants (*shâ'in*). Le second récit porte sur un individu qui était non seulement un imposteur, puisqu'il prétendait avoir le pouvoir d'asservir les djinns, mais également de peu

---

[1] « El-baṣbaṣa », pp. 87-88.
[2] « Al-khiṣâ' », p. 193.
[3] « Al-`ajâ'iz », p. 284.
[4] « Ballâna », p. 95. La *ballâna* aide les femmes à leur toilette, notamment au bain et pour l'épilation. Voir Le cycle de la vie.
[5] « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' », p. 385. Voir aussi « `Abduh wa Almaẕ », pp. 283-284.
[6] « Al-mar'a », p. 364.
[7] Ce qui revient à caractériser la virilité des Egyptiens. C'est ainsi que dans l'article « Al-mar'a », répond à l'image de l'extrême féminité des femmes égyptiennes celle de la grande virilité des hommes.
[8] Voir l'index La consommation de drogues.
[9] « Al-afyûm », p. 51, « Tuḥfagî », p. 113, « Al-ḥashîsh », pp. 169-171, « Al-khitân », pp. 187-189, « Al-mar'a », pp. 362-366, « Al-miṣriyya », pp. 370-371, « El-ma`gûn », pp. 371-373. Sur l'excision, voir Le cycle de la vie.
[10] « Al-ḥashîsh », pp. 169-171.
[11] « Tuḥfagî », p. 113, « El-ma`gûn », pp. 371-373.
[12] « Al-ḥashîsh », pp. 169-171.
[13] « Genênet el-Ezbekeyya », pp. 143-145.

de moralité car il eut des rapports avec les femmes de son hôte.[1] Enfin, la troisième histoire évoque un jeune homme qui fréquentait les bordels.[2]

Transgression et débauche : la danse et le jardin d'Ezbekiyya

D'autres articles abordent certains aspects grivois ou licencieux des mœurs des Egyptiens. Ainsi en est-il de `Alî Kâkâ, « *un personnage étrange qui montre combien les Egyptiens sont portés sur les choses du sexe. Il s'agit d'un homme portant des chaussures et à la taille une ceinture à laquelle est suspendue une pièce représentant un pénis des plus volumineux. Ce spectacle provoquait en général des éclats de rire bien exagérés chez les femmes et les hommes. Ils fabriquaient sur ce modèle des sucreries* [vendues] *lors les* mawlid-s ».[3] On peut de même s'en référer aux considérations de l'auteur sur la danse, à laquelle il consacre notamment un long article de soixante-neuf lignes et demie.[4] Le lien entre danse et désir (*shahwa*) y est clairement établi. Aḥmad Amîn définit ainsi la danse égyptienne ou « *baladî* » par ses connotations sexuelles, en opposition avec la danse occidentale : « *Les Egyptiens ont un style de danse contraire à celui des Européens : la danse égyptienne* [est celle qui] *stimule le plus le désir.* »[5] Il précise qu'en Occident, les hommes et les femmes dansent ensemble tandis qu'ils le font séparément en Egypte. La danse apparaît d'une part comme un divertissement d'ordre privé, couramment pratiqué dans les maisons, les jeunes filles dansant entre elles avec des amies, en dehors de la présence de leur mari, de leur père ou de leur frère. L'auteur note d'autre part l'existence de danseuses professionnelles : « *Les danses des almées, des danseuses de rues* (ghawâzî)[6] *et des professionnelles étaient réputées parmi les Egyptiens. Il s'agissait en général d'horribles* (faẓî`) *danses en raison du désir qu'éveillaient les mouvements de la femme. Et les Egyptiens n'éprouvaient ni gêne ni honte à leur vue et les considéraient comme un motif de réjouissance.* »[7]

Les almées (*`âlma*, pl. *`awâlim*) sont citées à six reprises dans le *Dictionnaire*, qui les décrit soit comme des danseuses soit comme des chanteuses.[8] Trois articles signalent leur

---

[1] Voir aussi Les pratiques magiques.

[2] « El-ma`gûn », pp. 371-373.

[3] « `Alî Kâkâ », p. 288. Jacques Berque et Mustafa al-Shakaa décrivent, au sujet des « *outrances* » du *mawlid* du Porphète, « *un exalté, quelque peu charlatan, `Alî Kâkeh, se livrait à des contorsions étranges* », BERQUE, J., et SHAKAA, M. al-, « La Gamâliya depuis un siècle. Essai d'histoire sociale d'un quartier du Caire », *Revue des études islamiques*, 42, 1974, p. 61.

[4] « Al-raqṣ », pp. 210-212.

[5] « Al-raqṣ », p. 210. L'auteur fait aussi référence à la danse espagnole qui rappelle, sous certains aspects la danse égyptienne, et qui serait, pour cette raison, probablement inspirée des Arabes. On trouve une idée similaire dans l'ouvrage de Lane, au sujet du fandango. LANE, Edward, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londres, East-West Publications, 1989 (1re édition : 1836), p. 375.

[6] Selon le dictionnaire de Hinds et Badawi, le terme *ghâziyya* (pl. *ghawâzî*) désigne une chanteuse et danseuse. Lane l'emploie au sujet des danseuses publiques de rue, dont les plus réputées provenaient de la tribu Ghawâzî. Il précise qu'elles se produisaient notamment à l'occasion d'un mariage ou d'une naissance et qu'elles dansaient dans la rue, devant la porte de la maison ou dans la cour. Elles étaient également invitées à animer les soirées des hommes. LANE, Edward, *op. cit.*, pp. 174, 191, 372-377, 424 et 494.

[7] « Al-raqṣ », pp. 210-211.

[8] « Genênet el-Ezbekiyya », pp. 143-145, « Al-raqṣ », pp. 210-212, « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224, « El-me`addeda », p. 373, « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' », pp. 384-386, « El-nuqṭa », pp. 399-400. Les almées sont désignées comme des danseuses dans l'article « Al-raqṣ », pp. 210-212, comme des chanteuses dans « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' », pp. 384-386 et l'article « Genênet el-Ezbekiyya », pp. 143-145 la décrit entourée par un orchestre. Le dictionnaire de Hinds et Badawi la définit comme une femme dirigeant une troupe de musiciennes et de danseuses. Edward Lane décrit les almées comme des chanteuses professionnelles, qui pouvaient aussi parfois danser et jouer d'un instrument de musique. Il indique qu'elles se produisaient dans les harems lors d'un mariage,

présence lors des mariages. Elles accompagnent notamment de leurs chants les cortèges du marié et de la mariée.[1] Elle apparaît aussi comme le « pendant » de la pleureuse, l'une stimulant la joie, les danses et les battements de tambour dans les fêtes, l'autre avivant le chagrin et les pleurs lors des funérailles.[2] Elle se caractérise également par son « *dévergondage* » (*fujûr*).[3] Aḥmad Amîn signale dans l'article « al-raqṣ » (la danse) que l'on distribuait des verres de vin aux almées et aux musiciens et qu'elles étaient nombreuses à abuser de la boisson à en tomber évanouies.

Aḥmad Amîn décrit les danseuses comme des jeunes filles, belles pour la plupart, qui captivent les regards et qui, après avoir dansé dans les lieux publics, s'asseyent avec les hommes ou sur leur genoux. Elles portent des vêtements à paillettes, qui laissent apparaître les formes de leur corps. L'auteur détaille leur type de danse, et notamment la « danse de l'abeille » (*raqṣ al-nakhla*), dans laquelle la danseuse prétend qu'il y a une abeille dans ses vêtements et ôte ses habits un à un et la « danse de la prière » (*raqṣ al-ṣalâ*), qui s'inspire des mouvements de la prière. Il signale également que la danse « *baladî* » figure parmi les spectacles que les touristes étrangers sont désireux de voir et que certaines danseuses célèbres se produisent en Europe et en Amérique. L'auteur évoque en outre leur rémunération sous forme de pourboire.[4] Il mentionne par ailleurs qu'à l'époque de Muḥammad `Alî (1805-1847), des danseuses (*ghawâzî*) s'exhibaient dans les rues et qu'elles excitaient le désir des passants. Il signale l'interdiction de ces danses publiques et leur remplacement par celles des *khawalât*, une communauté d'hommes « *efféminés* », qui « *avaient perdu leur virilité* » et dont les danses étaient « *la pire des calamités et le spectacle le plus hideux* ».[5]

Enfin, Aḥmad Amîn termine son article en notant l'amélioration du regard porté sur la danse, jusqu'alors mal considérée, lui-même reconnaissant comme un « *bel art* »[6] ce qu'il qualifie pourtant d' « *horribles danses* » au début de ce texte. Il évoque aussi la disparition de la danse « *baladî* » qui « *a peu à peu commencé à céder la place aux danses européennes au son des jazz bands* ».[7]

Le caractère inconvenant et licencieux de la danse se manifeste d'une part de manière explicite au travers du propre jugement péjoratif de l'auteur qui évoque notamment la gêne et la honte que devraient provoquer le spectacle de ces « *horribles danses* », leur débauche, ou encore la calamité des danses des hommes. Il apparaît également de manière implicite, par référence aux normes sociales et morales. La plupart des indications apportées par l'auteur sur

---

de la naissance d'un garçon ou d'une circoncision. LANE, E., *op. cit.*, pp. 168, 191, 354, 355 et 494. Voir aussi Fêtes et divertissements : la musique et le chant.

[1] « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224, « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' », pp. 384-386, « El-nuᵊṭa », pp. 399-400. Voir aussi Le cycle de la vie.

[2] « El-me`addeda », p. 373.

[3] « Genênet el-Ezbekiyya », p. 144.

[4] L'article « El-nuᵊṭa », pp. 399-400, en fait également mention.

[5] « Al-raqṣ », p. 212. Edward Lane indique que les danses publiques et la prostitution furent interdites en 1834. LANE, E., *op. cit.*, note 28, p. 566. Lane signale l'existence de danseurs (*khäwals*), plus ou moins travestis et « efféminés », qui dansaient à la manière des danseuses de rues (*ghawâzî*) et qui se produisaient dans les mêmes occasions. Voir pp. 174, 376-377 et 497. Selon le dictionnaire de Hinds et Badawi, le mot *khawal* désigne vulgairement les « homosexuels passifs » et les « tapettes », il est aussi employé comme une injure équivalente à bâtard ou salaud.

[6] *Ibid.*

[7] *Ibid.*. L'article « Al-malâhî », p. 378, signale également qu'en raison des emprunts à la civilisation occidentale, la danse européenne a remplacé la danse « *baladî* ». L'article « El-ṣiwân », p. 263, évoque de même la disparition des spectacles de danse au profit du cinéma et du théâtre.

la danse - le comportement aguicheur des danseuses, leurs vêtements, leur exhibition publique, la mixité, la consommation d'alcool, la nudité dans la danse de l'abeille, la parodie dans la danse de la prière - représentent en effet des transgressions. Licence et débauche ressortent plus nettement encore de la description du jardin de l'Ezbekiyya, auquel Aḥmad Amîn consacre un long article de soixante-seize lignes et demie.[1]

« *C'est un jardin dans le quartier de l'Ezbekiyya, qui mesure environ douze* faddân-s[2]*.C'est maintenant un lieu de promenade dont les gens profitent surtout en fin d'après-midi. On y joue de la musique militaire deux fois par semaine le dimanche et le vendredi. Ce jardin a une longue histoire mais nous ne nous intéresserons qu'à la période qui précède de peu notre époque.*

Il date de l'occupation britannique. Les gens s'étaient accoutumés à la liberté. Le mot liberté commençait à courir sur toutes les lèvres. Et le jardin d'Ezbekiyya montrait comment les gens concevaient cette liberté : débauche, alcool, drogue et jeux de hasard.

Ce jardin était recherché par les noceurs. Il comptait de nombreux cabarets (ḥânât)*, où l'on servait de l'alcool, où l'on dansait et où se produisaient des chanteurs et des chanteuses, ainsi que des endroits pour fumer du haschich et pour jouer, et d'autres lieux de dépravation. Les gens s'y rendaient de toutes parts et le nom même d'Ezbekiyya signifiait la débauche sous toutes ses formes. Il n'était pas quatre heures de l'après-midi que les gens se pressaient et se bousculaient aux portes d'entrée, jeunes et vieux, hommes et femmes, tous recherchant fortune et plaisirs tandis que les prostituées*[3] *se dispersaient dans les allées. Après le coucher du soleil, les Grecs commençaient à installer leurs cabarets* (...) *Chaque orchestre prenait place et on alignait des rangées de chaises. Certaines rangées étaient occupées par des prostituées. Devant chacune d'elles se trouvait une table. Elles portaient des vêtements légers et prononçaient des paroles obscènes.* (...) *La prostituée commandait le champagne le plus cher, celui qui coûtait vingt francs soit quatre-vingt piastres. Elle en buvait un verre puis le laissait et demandait une autre bouteille, en accord avec le Grec. Elle alignait les bouteilles sur la table et quand celle-ci en était remplie, elle les posait en dessous.* (...) *Et quand la table ne suffisait plus pour contenir les bouteilles au-dessus et en dessous, on en apportait une autre et ainsi de suite.* (...) *Et cela continuait jusqu'à ce que* [l'homme] *n'ait plus rien en poche. Il y avait des tables pour jouer, où l'on ne voyait pas d'autre gagnant que le Grec propriétaire du cabaret. Il y avait dans le jardin une colline et un lac. Au sommet de cette colline, se trouvait un café rempli de prostituées assises en compagnie de jeunes hommes.*

(...) *Il y avait sur le lac des barques qu'empruntaient un homme et son compagnon, un homme et un adolescent.* (...) *Puis toute cette mascarade disparut, après que des millions de livres égyptiennes aient afflué dans ce jardin et que nombre de jeunes gens s'y soient corrompus.* (...)

---

[1] Le jardin de l'Ezbekiyya (ou Azbakiyya) se situe au centre du Caire, entre la ville ancienne et les quartiers modernes édifiés à l'époque du khédive Ismâ`îl. Barillet-Deschamps, le créateur du bois de Boulogne, « *aménagea la place en un parc « à l'anglaise » dans le style du parc Monceau, avec petits lacs, grotte et ponts. Inauguré en 1872, en présence du khédive, le jardin offrait au public des aménagements variés : boutiques, atelier de photographe, stand pour la vente de tabac, stand de tir, restaurants et cafés européens, orientaux, grecs, pavillon chinois, bateau à pédales.* » RAYMOND, André, *Le Caire*, Paris, Fayard, 1993, p. 312.

[2] Soit 4,8 hectares. Un *faddân* correspond à 0,4 hectare.

[3] Sur la prostitution et les prostituées voir aussi « Banât el-hawâ », p. 96, « Bûẓa », p. 104, « Al-raqîq », pp. 212-214 et « El-zinâ », pp. 221-222.

Dieu est celui qui transforme les situations... Le temps a passé. Le jardin fut un cimetière[1]*, il fut tantôt un lieu de carnaval, tantôt un théâtre pour les jeunes gens*[2] *et une scène pour le chant*[3]*. Puis tout cela disparut.* »[4]

Le désir, les plaisirs charnels voire la licence caractérisent également les mœurs des riches Egyptiens. Dans l'article qu'il consacre aux nantis (« Al-dhawât »), Aḥmad Amîn explique ainsi que le mot « *al-dhawât* » (les riches, les nantis) « *signifie la licence* (ibâḥiyya)*, le dévergondage* (istihtâr)*, l'excès de vin et de femmes, et ainsi de suite* ».[5] De même, en ce qui concerne leurs villégiatures, il note que « *bon nombre* [d'Egyptiens fortunés] *et leurs enfants préfèrent estiver en Europe, en Suisse ou en Italie du Nord. Ils y dépensent des sommes colossales à tel point qu'ils sont connus là-bas pour dissiper sans compter leur argent dans le luxe, les plaisirs charnels et les jeux de hasard* ».[6] On trouve un commentaire semblable au sujet de la réputation de l'Egypte à l'étranger : « *J'étais à Istanbul en 1928 et un Turc cultivé me dit : « La réputation de l'Egypte chez nous, pardonnez-moi, se résume en trois mots : désir, insouciance et richesse ». Jusqu'à aujourd'hui, l'argent des Egyptiens fortunés afflue chaque été en Europe dans les jeux de hasard et les femmes, et ce, sans commune mesure avec les autres touristes.* »[7]

D'autres remarques éparses paraissent également faire allusion à la licence des mœurs. Au sujet des cochers par exemple, l'auteur note qu'ils conduisaient les dames dans des maisons et qu'ils gardaient le secret de leur destination.[8] Les biens *waqf*-s incitaient à l'oisiveté, leurs bénéficiaires ne travaillaient pas et abusaient des plaisirs charnels.[9] On peut voir une allusion à des amours ancillaires dans la mention des événements honteux qui survenaient souvent avec certains domestiques.[10] L'auteur signale aussi la présence de gens débauchés au *mawlid* de Badawi[11] et fait état, sans les décrire, des atrocités (*faẓâ'i`*) qui étaient commises la nuit dans les cimetières.[12]

L'aspect licencieux des mœurs des Egyptiens est en outre fortement marqué par l'emploi d'un vocabulaire moral et normatif : abus et exagération[13], désir et plaisir charnels[14], volupté (*ladhâ'idh*)[15], désir « *animal* »[16], lascivité (*shabaq*)[17], indécence et obscénité

---

[1] Le quartier de l'Ezbekiyya comptait effectivement un cimetière qui fut fermé et détruit à l'époque de Muḥammad `Alî.
[2] « *li-l-ghîd wa-l-ghilmân* » (pour les jeunes filles (au corps souple) et les jeunes hommes).
[3] L'auteur cite dans cet article les noms de deux chanteurs célèbres issus de ce jardin : Dâwûd al-Yahûdî et `Abduh al-Ḥamûlî (1836, 1840 ou 1845-1901).
[4] « Genênet el-Ezbekiyya », pp. 143-145.
[5] « Al-dhawât », p. 205.
[6] « Al-maṣâyf wa-l-mashâtî », pp.369-370.
[7] « Al-mar'a », p. 364.
[8] « Al-sâ'is », p. 227.
[9] « Al-awqâf », p. 76.
[10] « Al-khadam », p. 189.
[11] « Mawlid al-sayyid », pp. 387-388. Voir aussi Saints et soufis.
[12] « El-^{q}arâfa », p. 322. Voir Le cycle de la vie.
[13] « Al-dhawât », pp. 205-206, « `Alî Kâkâ », p. 288, « Al-mar'a », pp. 362-366.
[14] « Al-awqâf », p. 76, « El-baṣbaṣa », pp. 87-88, « Genênet el-Ezbekeyya », pp. 143-145, « Al-raqṣ », pp. 210-212, « El-zinâ », pp. 221-222, « Al-mar'a », pp. 362-366, « Al-maṣâyf wa-l-mashâtî », pp. 369-370, « Al-miṣriyya », pp. 370-371.
[15] « Al-shi`r », pp. 249-250.
[16] « El-zinâ », p. 222.
[17] « El-baṣbaṣa », pp. 87-88.

(*khalâ`a*)[1], impudicité (*`uhr*)[2], débauche, dévergondage, licence (*fujûr*, *tahattuk*, *istihtâr*, *ibâḥiyya*)[3], dépravation (*fasâd*)[4], dépravation ou dissolution des mœurs[5], gêne, honte et horreur ressenties devant les spectacles de danse[6], titres de livres que l'auteur a « *honte d'évoquer* », choses « *qu'il n'est pas correct de mentionner* »[7].

L'amour, la galanterie, la fougue des sentiments, la sensualité, le désir charnel, la volupté, la débauche sont présentés comme des inclinations caractéristiques des Egyptiens et des traits marquants des rapports entre les hommes et les femmes. En témoigne l'évocation répétée du rendez-vous galant et de la séparation des amants dans les chansons et la poésie, qui font de la célébration des diverses formes de l'amour leur thème privilégié. La prédominance ou la puissance du désir charnel marque les relations entre hommes et femmes. L'article « El-baṣbaṣa » en décrit les jeux de séduction au travers du comportement aguicheur des femmes et du caractère entreprenant des hommes. Il ressort ainsi de certains articles du *Dictionnaire* l'impression d'une sensualité exacerbée et d'un désir exaspéré. La beauté et le charme naturel des femmes égyptiennes, que rehausse leur coquetterie, la séduction qu'elles exercent lorsqu'elles se parent de leurs plus beaux atours sombrent dans l'inconvenance et l'indécence. L'amour des femmes apparaît comme un trait caractéristique des Egyptiens, il serait même d'une ampleur singulière à l'Egypte, ainsi que le montrent la consommation d'aphrodisiaques ou les loisirs des riches Egyptiens en vacances à l'étranger. La licence des mœurs se révèle tout particulièrement dans la danse et ses multiples transgressions et l'univers de plaisirs et de débauche que représentait le jardin de l'Ezbekiyya.

Aḥmad Amîn montre ainsi la perversion et le paradoxe d'une organisation sociale fondée sur la séparation des sexes et qui n'empêche pas la dissolution des mœurs pour au contraire la susciter. Le voile n'est gage ni de pudeur ni de moralité, il éveille en revanche la curiosité et les fantasmes des hommes. La réclusion des femmes dans les harems n'empêchait en rien les liaisons, comme en témoignent les nombreuses histoires rapportées par les hommes dans leurs assemblées. Les eunuques, en principe gardiens des harems, servent parfois d'intermédiaires entre les amants. En dépit de leur castration, certains d'entre eux pouvaient avoir des relations sexuelles avec les femmes et ont vécu dans la « *débauche* » et la « *dépravation* ».[8] Quand Aḥmad Amîn évoque « *l'abaissement* (inḥiṭâṭ) *de la femme* »[9] engendré par l'organisation sociale, ne signifie-t-il pas que la femme, toute entière vouée à sa parure et à sa toilette, notamment quand elle se trouve recluse, oisive et ignorante, dans un harem, se trouve réduite à n'être qu'un objet sexuel, un rôle qui de ce fait oriente les relations entre les hommes et les femmes vers les jeux du désir et de la séduction ?

L'auteur replace cet état de fait dans le passé, à l'époque où les hommes et les femmes était socialement séparés. Il considère que la fréquentation des jeunes filles et des jeunes garçons dans l'enseignement, la disparition des harems dans les maisons ainsi que l'instauration de la mixité dans les moyens de transport sont des facteurs qui contribuèrent au

---

[1] « El-baṣbaṣa », pp. 87-88, « Ḥabara », pp. 153-154, « Al-mar'a », pp. 362-366.
[2] « Al-burqu` », p. 86.
[3] « Genênet el-Ezbekeyya », pp. 143-145, « Al-dhawât », pp. 205-206, « Al-raqṣ », pp. 210-212, « Al-shi`r », pp. 249-250.
[4] « Tuḥfagî », p. 113, « Genênet el-Ezbekeyya », pp. 143-145, « El-ma`gûn », pp. 371-373.
[5] « Al-ḥashîsh », pp. 169-171, « Al-mar'a », pp. 362-366.
[6] « Al-raqṣ », pp. 210-212.
[7] « El-baṣbaṣa », p. 88.
[8] « Al-khiṣâ' », p. 193. Des anecdotes de ce genre circulaient en en effet au sujet de certains eunuques.
[9] « Al-mar'a », p. 365.

rapprochement des deux sexes dans la moralité et l'instruction. Il note en outre que la femme instruite se préoccupe bien moins de sa toilette et de sa parure pour consacrer son temps à la lecture et aux beaux-arts comme le dessin, la peinture ou la musique.[1]

Les multiples disputes qui découlent de la structure de la famille élargie, l'autorité tyrannique que l'homme exerce sur son foyer, les rapports de domination et de soumission marquant les relations entre époux et entre un père et ses fils, l'animosité de la belle-mère pour sa bru, la rivalité et la haine des coépouses, la jalousie provoquée par les concubines, la mauvaise considération de la femme, son statut d'infériorité, la dissolution des mœurs engendrée par la séparation des sexes sont autant d'éléments retenus par Aḥmad Amîn dans sa présentation de la famille qui décrivent l'extrême tension et le caractère conflictuel des relations familiales. S'y superpose toutefois la mention du fort attachement, empreint d'affection, qui lie les membres d'une même famille.

2.8 L'attachement familial :

« *La famille égyptienne éprouve beaucoup d'affection* (`aṭf) *pour ses membres et elle se trouve plus encline aux sentiments qu'à la raison. Cela se manifeste au travers des fréquentes relations qu'elle entretient avec ses morts, qu'elle visite à chaque fête, leur apportant des feuilles de palmier, des fruits et des* feṭîr-s[2]*, récitant le saint Coran* [sur leurs tombes] *et demandant à Dieu de leur accorder sa miséricorde, etc. ; de l'aide accordée aux enfants même quand ils sont grands et capables de voler de leurs propres ailes ; de la crainte extrême du voyage et de l'éloignement de sa famille, même pour de courts trajets. De même, une famille peut sombrer dans une extrême pauvreté à cause des importantes cérémonies qui se tiennent à l'occasion d'un mariage ou des funérailles. Ces sentiments intenses conduisent la famille à commettre des erreurs préjudiciables. Une famille de ma connaissance refusait, par crainte, d'envoyer ses enfants à l'école. Je connais des personnes pourries par leurs parents qui leur ont trop donné d'argent à chaque fois qu'elles en demandaient. Ces fortes relations demeurent quand bien même le fils ou la fille ont quitté le foyer et vivent dans leur propre maison. Il faut qu'ils leur envoient des biscuits* (ka`k) *à la fin du ramadan et de la viande lors de* al-`îd al-kabîr,[3] *ainsi que des cadeaux successifs. Cela est à l'opposé de ce que l'on observe dans la famille européenne.* (...) *On trouve de nombreux riches en Europe* [qui laissent] *leur père ou leur mère dans la plus grande misère. Il est rare que les Anglais ou les Américains subviennent aux besoins de leur enfant alors qu'il est à l'université. Pour gagner de l'argent, il doit travailler lui-même comme laitier, vendeur de journaux, cuisinier ou encore facteur ou balayeur à l'université. Parmi les aspects de la famille égyptienne,* [on relève] *également les relations entretenues avec les parents même éloignés et la fierté qui en est retirée : voici le fils du fils de son oncle paternel, voilà la fille de la fille de sa tante maternelle, etc., à tel point que certains d'entre eux en arrivent à s'enorgueillir de leur quartier ou de leur village.* »[4]

Aḥmad Amîn caractérise la famille égyptienne par l'attachement et l'affection qui unissent ses membres, ce qui la montrerait « *plus encline aux sentiments qu'à la raison* ».

---

[1] « Al-mar'a », p. 365.
[2] Le *feṭîr* est une pâte feuilletée fourrée de crème, miel ou fromage.
[3] Fête commémorant le sacrifice d'Ismaël (dixième jour du mois de *dhû al-ḥijja*, douzième mois de l'année musulmane).
[4] « Al-usra », p. 39.

Nous avons vu que, d'une part, l'opposition entre sentiments et raison distinguait la femme de l'homme[1] et, d'autre part, que la prédominance des sentiments sur la raison apparaissait comme l'une des caractéristiques des Egyptiens[2], caractéristique que l'on retrouve donc dans leurs relations familiales. L'auteur énumère les diverses manifestations de cet attachement qui, ainsi placé du côté des sentiments par opposition à la raison, paraît alors déraisonnable. Plusieurs remarques concernent la persistance des relations familiales, par-delà la mort, par les fréquentes visites que la famille rend à ses défunts au cimetière[3], avec les enfants devenus adultes, par l'aide qui continue de leur être prodiguée, les cadeaux et dons de nourriture lors des fêtes et enfin avec les parents éloignés. La relation donnée en exemple est celle qui unit un homme avec les enfants de son cousin germain. Aḥmad Amîn évoque également la fierté retirée des rapports familiaux et la large extension du sentiment de lignée ou d'appartenance familiale à l'échelle du quartier ou du village. L'attachement familial signifie donc l'importance accordée à la famille et aux relations familiales, qui ne cessent ni avec la mort, ni quand les enfants ont atteint l'âge adulte, qui sont régulièrement entretenues par des cadeaux à l'occasion des fêtes et qui sont étendues aux parents éloignés.

L'attachement familial s'exprime également dans la crainte de l'éloignement et de la séparation. L'aversion du voyage est présentée comme l'un des traits caractéristiques de « l'égyptiannité » : « [La personnalité égyptienne] *aime la terre, elle aime y adhérer et déteste voyager d'un pays à un autre.* »[4] Aḥmad Amîn consacre un article particulier au voyage (« Al-safar »).[5] Débutant celui-ci par la citation du proverbe « partir c'est mourir un peu »[6], il explique que les Egyptiens ont horreur de se déplacer, même pour aller d'un village à un autre dans une même région, et qu'ils répugnent à partir même s'ils vivent dans des conditions difficiles. Il donne l'exemple de paysans qui refusèrent de quitter leur village alors qu'on leur proposait ailleurs la propriété de cinq *faddan*-s, soit deux hectares, de bonne terre, un fait révélateur de l'attachement des paysans à la terre. Il note également que les ministères et les administrations sont submergés par les demandes de mutation des fonctionnaires qui souhaitent travailler à proximité de leur domicile. L'auteur explique que de telles requêtes l'exaspéraient au plus haut point alors qu'il était détaché au ministère de l'Instruction publique. Aḥmad Amîn donne également un autre exemple personnel : « *L'un de mes fils fut envoyé en mission en Angleterre. Sa mère pleura longtemps même si c'était pour son bien. Elle souhaitait que je pusse lui trouver un emploi auprès d'elle.* »[7] Il apporte trois explications à ce trait de caractère. Il s'agirait, comme il l'a entendu dire, d'une habitude héritée des anciens Egyptiens. Ainsi renvoyée dans l'Antiquité, l'aversion du voyage apparaît comme un trait originel et d'autant plus ancré qu'il perdure depuis des temps anciens. Il l'attribue également au fait que, l'Egypte n'étant pas une nation guerrière, les combats ne l'ont pas accoutumée aux expéditions et à l'exil. Il l'explique enfin par l'agriculture qui exige stabilité et attachement à la terre, en soulignant que la plupart des Egyptiens étaient des paysans.

---

[1] « Al-mar'a », p. 363.
[2] « Al-`awâṭif », p. 291.
[3] Voir aussi Le cycle de la vie.
[4] « Al-miṣriyya », p. 371.
[5] « Al-safar », pp. 232-233.
[6] « *Al-safar qiṭ`a min al-`adhâb* ».
[7] « Al-safar », pp. 232-233. Il s'agit du seul article du *Dictionnaire* dans lequel l'auteur évoque son épouse. Les conseils que Aḥmad Amîn donna à son fils parti étudier en Angleterre furent publiés sous forme d'articles dans la revue *Al-Hilâl* en 1949, puis réunis en un recueil intitulé *Ilâ waladî* (A mon fils). Aḥmad AMÎN, *Ilâ waladî*, Le Caire, 1951.

Aḥmad Amîn voit également la manifestation de l'attachement familial dans les dépenses inconsidérées voire ostentatoires liées aux cérémonies du mariage et des funérailles, qu'il explique aussi par le caractère excessif des sentiments de joie et de peine des Egyptiens et leur imprévoyance.[1] Les relations familiales des Egyptiens se trouvent par ailleurs opposées à celles qu'entretiennent les Occidentaux, que Aḥmad Amîn décrit comme étant dépourvues de la moindre solidarité entre les parents et les enfants. Qu'il s'agisse de la croyance au destin, de l'expression du chagrin, des rapports entre époux, de la danse, de la musique ou encore des relations de voisinage, les Occidentaux forment dans le *Dictionnaire* un exemple symétriquement inverse au mode de vie et à la culture des Egyptiens. Une telle opposition, confinant au stéréotype, joue probablement un rôle didactique en permettant de définir et caractériser par comparaison le mode de vie des Egyptiens. Les Occidentaux révèlent ainsi la singularité des Egyptiens.[2] Cette référence peut aussi exprimer la perception de l'opposition irréductible de ces deux civilisations, il est de même possible qu'elle montre le modèle et l'étalon que représente la civilisation occidentale.

On trouve une autre indication sur la nature des rapports familiaux au sujet des insultes formées sur le mot « fils » : « *La part du mot « fils » dans les injures et les insultes était même supérieure à celle des autres termes. L'abondance des injures par les pères ou mères montre que les Egyptiens accordaient au père et à la mère une valeur qui dépassait celle qu'ils accordaient à l'individu en lui-même ou autrement dit à sa valeur personnelle.* »[3]

2.9 L'éducation des enfants :

L'unité sociale que représente la famille se manifeste dans les relations sociales entretenues dans le cadre du quartier. Elle apparaît également dans son rôle éducatif.

Les enfants dans le *Dictionnaire* :

Nombreux sont les articles du *Dictionnaire* faisant mention des enfants. Cependant les références contenues dans plus de quatre-vingt dix articles forment le plus souvent des remarques éparses, brèves et très diverses.[4] Dans la table des matières, les titres se trouvant directement en rapport avec les enfants montrent la variété des thèmes abordés : « Al-tabannî » (l'adoption), « Tarbiyat al-aṭfâl » (l'éducation des enfants), « Ḥâdî bâdî » (une chanson enfantine), « Al-khitân » (la circoncision et l'excision), « Dûdat al-anf » (le ver de nez), « Riḍâ al-wâlidayna » (la satisfaction des parents), « Rawḍat al-madâris » (« Le jardin des écoles », une revue de vulgarisation), « Al-subû` » (fête qui a lieu au septième jour de la naissance d'un enfant), « El-kabba » (un jeu d'enfant avec des pierres), « Al-kuttâb » (l'école coranique), « Hashshek » (quand les parents s'amusent avec leur enfant en le soulevant en hauteur), « Wâwâ » (mot d'enfant pour exprimer la douleur et sa cause), « Waḥawî waḥawî » (chanson enfantine du mois de ramadan), « Wilâdat al-dhukûr » (une formule pour avoir un garçon).[5]

---

[1] Voir Le cycle de la vie.

[2] La référence au regard des Européens intervient notamment pour caractériser les vêtements et les maladies des Egyptiens ou encore au sujet de la beauté des femmes égyptiennes. Voir Les vêtements et La santé, les maladies, la propreté et l'hygiène.

[3] « Ibn », p. 5.

[4] Voir l'index La famille, la femme, les enfants.

[5] « Al-tabannî », p. 111, « Tarbiyat al-aṭfâl », pp. 114-115, « Ḥâdî bâdî », p. 152, « Al-khitân », pp. 187-189, « Dûdat al-anf », p. 200, « Riḍâ al-wâlidayna », p. 210, « Rawḍat al-madâris », p. 214, « Al-subû` », p. 229, « El-

La conception des enfants est un thème autour duquel on peut regrouper quatorze articles.[1] Aḥmad Amîn soulève principalement le problème de la stérilité, qu'il présente comme un grave sujet de préoccupation pour les Egyptiens, hommes et femmes et une cause de polygamie et de répudiation.[2] Il indique que la femme inféconde est mal considérée[3], et fait mention de la croyance selon laquelle sa stérilité serait due à la colère divine.[4] Il note également que dans un mariage polygame, la préférence se voit accordée à l'épouse féconde, plus aimée que la femme stérile.[5] Le *Dictionnaire* recense pour les dénoncer un certain nombre de pratiques magiques destinées à favoriser les grossesses et à guérir la stérilité, le rite qui consiste à enjamber le cadavre d'un homme assassiné, signalé par trois fois, illustrant de manière particulièrement significative les extrémités auxquelles sont réduites les femmes stériles.[6] Il démystifie par ailleurs le recours au pouvoir des saints en lui opposant la réalité de la stérilité masculine.[7]

Neuf articles ont trait à la naissance[8], avec des notations concernant l'accouchement[9], l'allaitement, et notamment la protection magique du lait des parturientes[10], les relevailles. Deux articles évoquent en particulier le *subû`*, fête célébrant le septième jour de la naissance d'un enfant.[11] On relève également l'expression « *ebn sab`a* » (celui qui est resté seulement sept mois dans le ventre de sa mère), surnom donné à ceux qui sont irascibles, en raison de la croyance selon laquelle les prématurés ont un tempérament colérique et angoissé.[12] Sept articles se réfèrent à la circoncision et à l'excision, qui marquent le passage à la puberté.[13] D'autres articles portent sur la protection des enfants, notamment contre le mauvais œil et leur enlèvement par les djinns.[14] On trouve également un certain nombre de remarques sur la santé et les maladies des enfants, bien souvent en rapport avec les croyances et les pratiques magiques liées à leur guérison ou à leur prévention, ainsi que des observations sur les mauvaises conditions d'hygiène dans lesquels ils vivent.[15] C'est notamment le cas de l'école

---

kabba », p. 334, « Al-kuttâb », pp. 334-335, « Hashshek », p. 410, « Wâwâ », p. 413, « Waḥawî waḥawî », pp. 414-415, « Wilâdat al-dhukûr », p. 415.

[1] « Abzîm aw âbzîn », p. 3, « Bundu^{q}î », p. 97, « Bîr Yûsuf », p. 105, « Al-tabannî », p. 111, « Tarbiyat al-aṭfâl », pp. 114-115, « Ḥagar al-kabbâs », p. 155, « Al-khaṭwa », p. 194, « Al-rabṭ », p. 209, « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224, « Al-`uqm », p. 286, « El-met`awwa^{q}a », p. 355, « Al-Maghâwrî », p. 373, « Al-maghsal », p. 374, « Wilâdat al-dhukûr », p. 415.

[2] « Tarbiyat al-aṭfâl », pp. 114-115, « Al-`uqm », p. 286, « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224.

[3] « Tarbiyat al-aṭfâl », pp. 114-115, « Al-`uqm », p. 286.

[4] « Tarbiyat al-aṭfâl », pp. 114-115.

[5] « Tarbiyat al-aṭfâl », pp. 114-115, « Al-`uqm », p. 286.

[6] « Abzîm aw âbzîn », p. 3, « Bundu^{q}î », p. 97, « Bîr Yûsuf », p. 105, « Ḥagar al-kabbâs », p. 155, « Al-khaṭwa », p. 194, « Al-rabṭ », p. 209, « Al-`uqm », p. 286, « El-met`awwa^{q}a », p. 355, « Al-maghsal », p. 374. Voir Les pratiques magiques.

[7] « Al-`uqm », p. 286, « Al-Maghâwrî », p. 373. Voir Saints et soufis.

[8] « Ibn », pp. 4-16, « Al-bâdhinjân », p. 79, « Baqshîsh », p. 93, « Tarbiyat al-aṭfâl », pp. 114-115, « Al-khitân », pp. 187-189, « Al-subû` », p. 229, « Al-sham` », p. 252, « Al-kursî », p. 336, « El-keshk », p. 337.

[9] Voir Le cycle de la vie.

[10] Voir Les pratiques magiques.

[11] « Al-subû` », p. 229, « El-keshk », p. 337. Voir Le cycle de la vie.

[12] « Ibn », pp. 4-16.

[13] « Baqshîsh », p. 93, « Al-khitân », pp. 187-189, « Al-khalîj », p. 195, « Al-sha`r », p. 249, « `Abduh wa Almaẕ », pp. 283-284, « Al-kursî », p. 336, « El-nu^{q}ṭa », pp. 399-400. Voir Le cycle de la vie.

[14] « Al-ashyâ' al-muqaddasa », pp. 47-48, « Al-balaḥ », p. 95, « Jinn », pp. 141-143, « Al-ḥasad », pp. 166-168, « Ruqya », p. 212, « Al-subû` », p. 229, « Al-ḍabba », p. 267. Voir Les pratiques magiques.

[15] « Al-aḥjiba », p. 25, « Tarbiyat al-aṭfâl », pp. 114-115, « Al-khitân », pp. 187-189, « Dûdat al-anf », p. 200, « Al-ḍabba », p. 267, « Al-fallâḥ », pp. 310-311, « Al-kuttâb », pp. 334-335, « El-mekhallilâtî », p. 361, « El-mîḍa », pp. 391-392, « Al-nudhûr », p. 396, « Al-naẓâfa », pp. 397-398, « Yâ farag », p. 419. Voir La santé, les maladies, la propreté et l'hygiène.

coranique (*kuttâb*) dont Aḥmad Amîn donne une description « classique » : il en critique l'extrême sévérité, la brutalité et l'ignorance du maître, l'absence de pédagogie et le manque d'hygiène.[1] Comme dans son autobiographie, le maître apparaît parmi le mobilier de la salle de classe :

« [L'école coranique] *consiste en une salle assez vaste, dont le sol est recouvert d'un tapis bien souvent usé. Les enfants s'y rassemblent. La pièce se compose de ce tapis, d'une boîte dans laquelle sont rangées les tablettes* [sur lesquelles les enfants apprennent à écrire], *d'un* zîr[2] *avec un couvercle de bois et un gobelet attaché par une corde - ainsi celui qui veut boire prend le gobelet et le plonge dans l'eau - , elle se compose également d'un maître appelé «* fe^{q}î *» par déformation du mot «* faqîh *» et de son auxiliaire dénommé «* el-`arîf ».[3]

« [Le maître de l'école coranique] *ne sait en général rien d'autre que le saint Coran, il écrit d'une écriture tremblante, il est souvent aveugle et il est appelé « sayyed-na », il tient à la main un long bâton, fait d'une tige de feuille de palmier, avec lequel il peut atteindre l'enfant le plus éloigné de lui. S'il remarque qu'un enfant ne se balance pas, il le frappe de son bâton et lui dit de le faire.* »[4]

Les enfants y apprennent la lecture, l'écriture et le Coran[5] et cet établissement formait « *la première école pour les enfants du peuple* (sha`b)*, les riches et les pauvres, avant l'institution des jardins d'enfants* ».[6] Seules certaines personnes aisées employaient un professeur particulier pour leurs enfants. L'auteur fait mention de la *falaqa*, appareil « *au fondement de l'école coranique* »[7] qui permettait de maintenir les pieds d'un écolier pour lui administrer une bastonnade sur la plante des pieds. Il signale également l'expression « *secoue-lui la fourrure* » (« *naffaḍ loh el-farwa* »), qu'utilisait un père pour demander au maître de punir son enfant en le battant.[8] Il note également que les écoles coraniques se trouvaient le plus souvent dans des endroits insalubres, manquant de lumière et de soleil et à proximité des latrines de la mosquée.[9] Pour les repas, chaque enfant apportait une galette de pain et une ou une demi-piastre. Le maître achetait des fèves germées (*fûl nâbet*) et des légumes confits au vinaigre. Les enfants mangeaient avec leurs mains dans les mêmes plats et ceux qui étaient malades contaminaient les autres.[10]

L'auteur témoigne aussi d'un certain intérêt pour les jeux et les divertissements des enfants, que décrivent quatorze articles.[11] Outre les contes, les spectacles de marionnettes, les chansons et les comptines, Aḥmad Amîn cite les jeux de cache-cache, de ballon (*kûra*),

---

[1] Sur l'école coranique, voir « Al-Atrâk », pp. 23-24, « Tilâwat al-qurân », pp. 124-125« Al-ḥammâm », pp. 179-180, « Al-sabîl », p. 229,« Al-`azâ' », p. 285, « Al-farwa », p. 307, « El-fe^{q}î », p. 308, « Al-kuttâb », pp. 334-335, « El-mekhallilâtî », p. 361, « El-mîḍa », pp. 391-392, « Namâdhij », pp. 401-404.
[2] Grande jarre sans anse utilisée pour stocker et filtrer l'eau.
[3] « Al-kuttâb », p. 334. Voir aussi AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, *op. cit.*, p. 34 et suivantes.
[4] *Ibid.*, p. 334.
[5] « Tilâwat al-qurân », pp. 124-125, « El-fe^{q}î », p. 308, « Al-kuttâb », pp. 334-335.
[6] « Al-kuttâb », p. 335.
[7] *Ibid.*, p. 334.
[8] « Al-farwa », 363, p. 307
[9] « Al-kuttâb », pp. 334-335, « El-mîḍa », pp. 391-392.
[10] « Al-kuttâb », pp. 334-335, « El-mekhallilâtî », p. 361
[11] « Al-al`âb », 41, pp. 54-55, « Alf layla wa layla », 42, p. 56, « El-gedîd », 150, pp. 134-135, « Ḥâdî bâdî », 172, p. 152, « Ḥaddûta », 180, pp. 155-161, « El-khurg », 218, p. 191, « Al-dhaqn », 242, p. 205, « Al-shams », 302, p. 252, « `Alî lûz », 336, p. 288, « ^{Q}arâgûz », 381, pp. 320-321, « El-kabba », 403, p. 334, « Al-layâlî al-mashhûra », 420, p. 349, « Al-midfa` », 438, p. 362, « Hashshek », 497, p. 410.

auxquels ils jouent, souligne-t-il, d'une manière différente de celle des Européens, et le *ṭab*, jeu pour deux joueurs comprenant des pierres et quatre morceaux de branche de palmier, dont une face est verte et l'autre blanche : les morceaux de bois sont lancés et la combinaison des couleurs détermine le déplacement des pierres sur une grille tracée sur le sol.[1] Il consacre trois articles particuliers à des jeux d'enfant : « Hashshek », quand les parents s'amusent avec leur enfant en le soulevant en hauteur (*tahshîka*), « Gedîd », qui consiste à cacher quelque chose dans sa main et à faire deviner laquelle et « El-kabba ».[2] Quatre pierres rondes sont disposées en carré, il faut en jeter une cinquième en l'air et tâcher de rassembler les pierres placées aux angles du carré avant qu'elle ne retombe. Il note aussi que, lors des fêtes, les enfants préparent une confiserie aux amandes dénommée *`Alî lûz*, qu'ils vendent autour d'eux en échange d'un cadeau.[3] Aḥmad Amîn voit par ailleurs une survivance de l'ancien culte au soleil dans le fait que, lorsque les enfants perdent une dent de lait, ils la jettent au soleil en disant « *ô soleil, ô petit soleil, prends la dent de l'âne et donne la dent de la poupée* ».[4] Il indique enfin que les enfants avaient l'habitude de provoquer la colère des marchands de savon syriens, qui transportaient leur marchandise dans des sacoches sur leurs épaules, en leur criant : « *Maḥmûd est dans la sacoche !* ».[5]

Le rôle éducatif de la famille :

Cinq articles abordent précisément la question de l'éducation des enfants, thème qui apparaît dans la table des matières dans l'intitulé de l'article « Tarbiyat al-aṭfâl » (l'éducation des enfants).[6] L'auteur souligne le rôle éducatif de la famille : « *La famille forme et demeure aujourd'hui, comme autrefois, le meilleur éducateur des enfants. Rien ne saurait la remplacer.* »[7] Il précise par ailleurs que les enfants sont élevés dans les maisons.[8] Cette éducation revêt une dimension religieuse. La famille apparaît comme une « *unité religieuse* » parce qu'elle enseigne aux enfants la pratique du culte.[9] L'auteur note aussi que les enfants apprennent le jeûne et la prière dans les maisons pieuses.[10]

Aḥmad Amîn établit certaines distinctions selon les catégories sociales. Il en est ainsi du nombre d'enfants. Il remarque à propos des nantis (*al-dhawât*) que « *curieusement, leur progéniture est presque proportionnellement inverse à leurs terres et à leurs biens. Les riches ont en général peu d'enfants, au contraire des pauvres, comme si le luxe limitait la descendance* ».[11] Dans les grandes familles, qui font appel à des gouvernantes étrangères pour élever les enfants, l'enfant apprend les bonnes manières, les conventions sociales et les règles

---

[1] « Al-al`âb », pp. 54-55. Sur les contes, « Alf layla wa layla », p. 56, « Ḥaddûta », pp. 155-161 et le chapitre Les contes et les histoires. Sur les marionnettes, voir « Qarâgûz », pp. 320-321 et le chapitre Le théâtre. Sur les chansons et les comptines, voir « Ḥâdî bâdî », p. 152, « Waḥawî waḥawî », pp. 414-415 et La musique et le chant.

[2] « Hashshek », p. 410, « El-gedîd », pp. 134-135, « El-kabba », p. 334. La *kabba* est également citée dans l'article « Al-al`âb », pp. 54-55.

[3] « `Alî lûz », p. 288.

[4] « *Yâ shams, yâ shammûsa, khodî senn el-ḥomâr we hâtî senn el-`arûsa* », « Al-shams », p. 252.

[5] « El-khurg », p. 191.

[6] « Ibn », pp. 4-16 (et « Ibn - Ebn armala », p. 6), « Al-usra », pp. 38-40, « Tarbiyat al-aṭfâl », pp. 114-115, « Ḥaddûta », pp. 155-161, « Al-dhawât », pp. 205-206.

[7] « Al-usra », p. 39.

[8] « Tarbiyat al-aṭfâl », pp. 114-115.

[9] « Al-usra », pp. 38-40.

[10] « Tarbiyat al-aṭfâl », pp. 114-115.

[11] « Al-dhawât », pp. 205-206.

de savoir-vivre.[1] Cette remarque paraît contradictoire avec ce que constate par ailleurs l'auteur au sujet des riches et des nantis (*al-dhawât*) : « *en général, ils ne savent pas comment améliorer l'éducation de leurs enfants. On peut se fier pour l'éducation* [sur celle qui est donnée] *aux enfants des pauvres et de la classe moyenne* ».[2] A la suite de cette observation, il donne l'exemple du fils d'un ami qui, étudiant à la faculté de Droit, échoua aux examens tandis que le fils de son concierge fut classé premier. Certains enfants de la classe modeste (*al-ṭabaqa al-waḍî`a*) sont impolis et dépourvus d'éducation. Leurs pères leur apprennent en effet des injures et leur permettent de les frapper, de leur tirer la barbe et de les insulter.[3] Il note également que les enfants de cette classe travaillent prématurément et que dès six ans, ils vendent des journaux dans la rue ou remplacent leur père au magasin, une remarque qui sous-entend sans doute qu'ils ne vont pas à l'école.[4]

Le rôle éducatif de la mère :

Aḥmad Amîn indique qu'il est « *de coutume naturelle* » (*al-`âda al-ṭabi`iyya*) que l'enfant soit en premier lieu élevé par sa mère, que seconde le père jusqu'à ce que l'enfant aille à l'école.[5] Il constate que les mères remplissent mal leur rôle éducatif. L'auteur estime ainsi que « *l'éducation donnée par la mère à ses enfants n'est pas fondée sur des bases éducatives, c'est plutôt une éducation hasardeuse*[6]*. Si l'enfant est malade, elle le soigne avec des remèdes de bonne femme* (ṭibb el-rukka). *S'il veut manger, elle le nourrit même si ce n'est pas le moment. Elle abuse en général de câlineries et donne de trop longues tétées* ».[7]

L'auteur met en cause une éducation qu'il juge par trop permissive, comme le montre sa remarque sur l'alimentation « à la demande », et câline. Quant à la durée des tétées, il est difficile de préciser si Aḥmad Amîn y voit un inconvénient pour la santé de l'enfant, peut-être le risque d'être trop nourri, ou le prétexte à de longues cajoleries.[8] Ces réflexions font écho aux observations de l'auteur sur les enfants gâtés : « *Certaines personnes gâtent trop leurs enfants, j'ai ainsi vu un garçon fumer à cinq ans et une fille danser de manière étrange à neuf ans* ».[9] L'auteur voit aussi comme une conséquence préjudiciable du fort attachement familial, le fait que des familles de sa connaissance aient « *pourri* » leurs enfants en leur donnant de

---

[1] « Tarbiyat al-aṭfâl », pp. 114-115.

[2] « Al-dhawât », p. 206. Sur l'éducation des enfants des « riches », on peut se référer aux critiques développées par Muḥammad `Umar, dans *Ḥâḍir al-miṣriyyin aw sirr ta'akhkhurihim* (L'Etat présent des Egyptiens ou le secret de leur arriération, 1902). Voir ROUSSILLON, Alain, « Réforme sociale et production des classes moyennes. Muhammad `Umar et « l'arriération des Egyptiens », in ROUSSILLON, Alain, dir., *Entre Réforme sociale et mouvement national. Identité et modernisation en Egypte (1882-1962*), Le Caire, CEDEJ, 1994, pp. 37-89.

[3] « Tarbiyat al-aṭfâl », pp. 114-115. Un comportement en totale contradiction avec le respect normalement dû à son père.

[4] *Ibid.*, pp. 114-115. Dans son autobiographie, Aḥmad Amîn caractérise notamment la « *classe inférieure* » (*al-ṭabaqa al-dunyâ)* par le fait que les enfants n'allaient pas à école, qu'on les laissait grandir puis reprendre le métier de leur père. AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, *op. cit.*, p. 29.

[5] « Tarbiyat al-aṭfâl », p. 114.

[6] « *Ḥayfumâ ittifaq* ».

[7] « Tarbiyat al-aṭfâl », pp. 114-115. On constate ainsi que les préoccupations éducatives des penseurs réformistes s'étendaient jusqu'aux questions de puériculture.

[8] Henry Ayrout critique pour sa part la multiplication des tétées, qui provoquerait des gastro-entérites. AYROUT, Henry Habib S. J., *op. cit.*, pp. 146-147.

[9] « Tarbiyat al-aṭfâl », p. 115.

l'argent à chaque fois qu'ils en réclamaient.[1] On retrouve des considérations similaires au sujet de l'expression « fils de femme » (*ebn marah*) :

« *C'est une insulte avec laquelle ils désignent celui dont l'éducation est ratée, qui est un débauché et un bon à rien. La raison de cette croyance est qu'ils considéraient que la femme, à cause de la clémence et de la faiblesse de son caractère, ne se montrait pas assez sévère avec son fils et ne savait pas ce qui lui était profitable ou nuisible. Et quand bien même elle le savait, sa clémence lui interdisait de le traiter avec rigueur. C'est plutôt l'homme qui est dur et intransigeant. Si l'enfant n'a pas de père, d'oncle paternel ou de frère pour l'élever et le traiter durement, il ne réussit pas. Ceci reflète l'expérience du passé. Je ne pense pas qu'ils considèrent ainsi la nouvelle femme instruite quand elle est chargée de l'éducation des enfants. La sentence n'a pas changée alors que la situation s'est totalement transformée.* »[2]

A l'éducation hasardeuse et non fondée sur des principes éducatifs, que remet en cause l'auteur, s'oppose le fait que la femme instruite élève ses enfants « *selon des principes scientifiques et non plus superstitieux* (khurâfî) ».[3] Six articles font mention de l'instruction des femmes, pour notamment relever le passage de « *leur ignorance à leur instruction* » et les profondes transformations qui en découlèrent au sein de l'organisation familiale.[4] L'ignorance des femmes apparaît liée d'une part au voile et à la réclusion, qui les tiennent éloignées des affaires du monde et des occupations des hommes[5], et d'autre part au fait qu'elles ne recevaient aucune instruction. Au sujet de l'école coranique, l'auteur note ainsi que « *quant aux filles, il n'y en avait guère qui apprenaient la lecture et l'écriture dans les écoles coraniques. Etait répandue* [l'idée que] *l'instruction des filles était une calamité. C'est pourquoi les maîtresses* (mu`allimât) *remplaçaient l'école coranique. Ces jeunes filles ou ces dames recevaient les élèves chez elles et leur apprenaient la couture de A à Z, en commençant par des choses faciles puis plus compliquées. Peu de filles apprenaient à lire et à écrire.* »[6]

L'auteur observe que « *l'éducation s'améliore avec la diffusion de l'instruction* »[7] et surtout qu' « *avec la diffusion de l'instruction, la femme croit moins aux superstitions et aux illusions* ».[8] Dans l'article « Les superstitions et les illusions » (« Al-khurâfât wa-l-awhâm »), Aḥmad Amîn établit un lien entre ignorance et superstitions.[9] L'ignorance des femmes, leurs croyances superstitieuses ne manquent pas d'avoir des répercussions sur l'éducation qu'elles donnent à leurs enfants. Certains articles du *Dictionnaire* en offrent quelques exemples Elles

---

[1] « Al-usra », pp. 38-40.

[2] « Ibn », p. 5. L'auteur relève également que l'expression « fils de veuve » (*ebn armala*) lui est équivalente, « Ibn - Ebn armala », p. 6.

[3] « Al-mar'a », p. 365.

[4] « Ibn », pp. 4-16, « Al-usra », pp. 38-40, « Al-raqṣ », pp. 210-212, « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224, « Al-kuttâb », pp. 334-335, « Al-mar'a », pp. 362-366. A la diffusion de l'instruction parmi les femmes, s'ajoutent la mention de l'enseignement de la danse rythmique (*al-raqṣ al-tawqî`î*) dans les écoles de filles (« Al-raqṣ », pp. 210-212) et de la séparation des sexes dans l'enseignement (« Al-mar'a », pp. 362-366).

[5] « Al-usra », pp. 38-40, « Al-mar'a », pp. 362-366.

[6] « Al-kuttâb », p. 335. On trouve une remarque similaire dans l'autobiographie de Tawfîq al-Ḥakîm : « *le seul enseignement admis [pour les filles à l'époque] consistait en notions de couture, broderie et coupe chez une* mu`allima. » VIAL, Charles, *op. cit.*, p. 383. Dans son autobiographie, Aḥmad Amîn explique que son père estimait qu'il fallait éduquer les filles aussi bien que les garçons et qu'il avait envoyé sa fille aînée dans la seule école pour fille qui existait alors (l'école al-Suyûfiyya), « *alors que la plupart des gens considéraient que l'instruction des filles à l'école était un crime impardonnable* », AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, *op. cit.*, p. 149.

[7] « Tarbiyat al-aṭfâl », p. 115.

[8] « Al-usra », p. 39.

[9] « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190.

recourent par exemple aux « remèdes de bonnes femmes » et aux amulettes pour soigner et protéger leurs enfants.[1] L'auteur montre aussi les terribles conséquences des croyances au double spirituel (*qarîna*) et aux échanges d'enfants par les djinns, qui conduisent certaines femmes à abandonner leur enfant dans un cimetière, le vouant ainsi à une mort certaine.[2] Femmes et enfants sont par ailleurs associés au sujet des croyances aux djinns, notamment en ce qui concerne les éclipses de lune.[3] C'est aussi la croyance aux croque-mitaines, avec lesquels on effraye les enfants et qui les rendent peureux.[4] Aḥmad Amîn s'intéresse également à l'influence des contes « *populaires* » (*qiṣaṣ sha`biyya*) en langue dialectale (*ḥaddûta*)[5], que les vieilles femmes racontent le soir aux enfants et aux femmes.[6]

La « *corruption de la famille* » :

Au travers des tensions et des conflits qu'elle génère en son sein, l'auteur met en évidence les dysfonctionnements de l'organisation familiale. La famille, unité sociale fondamentale, ne remplit pas son rôle éducatif et contribue à la corruption de l'âme des enfants : « *La polygamie, la répudiation pour épouser de nouvelles femmes* (milk al-yamîn)*, la rivalité entre les enfants de mères différentes contribuèrent à la corruption de la famille. L'homme oriental était en général un chef tyrannique dans sa maison. La femme se trouvait piètrement considérée et dans une position que l'on tenait, sauf dans de rares exceptions, pour inférieure à celle de l'homme. Cela a corrompu l'âme des enfants, car ils ne trouvaient pas de climat d'affection régnant dans la maison.* »[7]

Aḥmad Amîn partage les considérations qu'il développe au sujet de la famille et du statut de la femme avec les grands penseurs égyptiens des XIXe et XXe siècles. En 1872, Rifâ`a al-Ṭahṭâwî (1801-1873) composait un ouvrage « de morale et d'instruction religieuse et civique à l'usage des élèves des écoles »[8], *Al-Murshid al-amîn li-l-banât wa-l-banîn*, dans lequel il affirmait la nécessité de donner aux filles une instruction primaire équivalente à celle des garçons. Il voyait dans l'éducation des filles le moyen de fonder « *des unions harmonieuses où les enfants seraient correctement élevés* », de favoriser le travail des femmes et de « *leur épargner le vide d'une vie de bavardage dans le harem* ».[9] Muḥammad `Abduh (1849-1905) se montra très réservé au sujet de la polygamie, dont il aborda le problème dès 1881 dans un article du *Journal officiel*, en évoquant la jalousie entre les coépouses, leur hostilité envers les enfants de leur rivale et les disputes entraînant la répudiation des femmes les moins aimées. A la fin de sa vie, il portait un jugement très sévère sur ce régime qui

[1] « Al-aḥjiba », p. 25, « Tarbiyat al-aṭfâl », pp. 114-115.
[2] « Al-qarîna », p. 324. Voir Djinns, démons, *`afârît*-s et autres créatures surnaturelles.
[3] « Jinn », pp. 141-143, « Al-hilâl », p. 410. Voir Djinns, démons, *`afârît*-s et autres créatures surnaturelles.
[4] « Abû », pp. 16-22, « Bu`bu` », p. 91, « Al-mârid », p. 353.
[5] « Ḥaddûta », pp. 155-161, « Al-qiṣaṣ », p. 326.
[6] Voir Les contes et les histoires.
[7] « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », p. 224.
[8] DELANOUE, Gilbert, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIXe siècle*, Le Caire, IFAO, 1982, p. 630.
[9] HOURANI, Albert, *La Pensée arabe et l'Occident*, traduction de S. BESSE-RICORD, Paris, Naufal, 1991, p. 80 (édition originale : *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, 1962). Selon A. Hourani, Rifâ`a al-Ṭahṭâwî avait rédigé ce livre à la demande du ministère de l'Education qui lui avait commandé un ouvrage permettant d'enseigner aux filles et aux garçons.

empêchait l'éducation de la nation, supprimait l'ordre de la famille, faisait des époux et des enfants des ennemis, et corrompait les individus et la nation.[1]

En 1899, Qâsim Amîn (1865-1908), l'un des disciples de Muḥammad `Abduh, publiait *La libération de la femme* (*Taḥrîr al-mar'a*), premier ouvrage faisant de la situation de la femme le sujet d'une étude exclusive.[2] Il plaçait les relations homme-femme, mère-enfant et la vie familiale au fondement de la société. Il demandait notamment qu'on en revinssent aux strictes exigences de la religion concernant le port du voile, la réclusion des femmes, la polygamie et la répudiation. Il rejetait ainsi le voile facial (*burqu`*) car il ne trouvait pas dans l'islam d'interdiction formelle faite aux femmes de montrer leur visage, et parce que les femmes ne pouvaient, dissimulées derrière un voile, participer à la vie sociale. De même, la réclusion, dont il n'est fait mention dans le Coran qu'au sujet des épouses du Prophète, empêchait l'épanouissement de la femme, et reposait sur le manque de confiance et le mépris. Il critiquait la polygamie injustifiée, ni par stérilité ni par la folie de l'épouse, et rappelait les restrictions énoncées dans le Coran.[3] Il voulait également limiter l'extension du divorce et reconnaître aux femmes le droit de le demander. Il réclamait également l'égalité des hommes et des femmes au niveau de l'instruction primaire. De même l'émancipation et l'instruction des femmes s'imposaient pour Aḥmad Luṭfî al-Sayyid (1872-1963) qui plaçait le bien-être de la famille au fondement du bien-être de la nation.[4] L'instruction, la protection contre la polygamie injustifiée et la répudiation sans motif sérieux, l'invalidité du divorce en l'absence de la femme, la restriction de la polygamie et de la répudiation soumises à l'autorisation d'un juge figuraient parmi les principales revendications du mouvement féministe égyptien qui s'organisa dans les années 1920, avec notamment la fondation en 1923 de l'Union féministe égyptienne, sous la présidence de Hudâ Sha`râwî. La manière dont Aḥmad Amîn aborde le problème de l'organisation familiale et de l'émancipation des femmes apparaît ainsi tout à fait représentative de sa génération.

3 La transformation de la famille :

Dans l'article « Al-usra » (la famille), Aḥmad Amîn se place en témoin des profondes transformations survenues dans l'organisation familiale avec l'émancipation des femmes.

« *Nous avons assisté à notre époque au passage de la domination du père* [sur le foyer] *à celle de la mère, de la tyrannie de l'homme à celle de la femme. Nous avons également observé à notre époque le passage du voile au dévoilement de la femme, de son ignorance à son instruction, de la négligence de ses droits à leur revendication excessive, à tel point qu'elle réclame l'égalité politique, le droit de vote et l'éligibilité. Nous avons constaté que les femmes entrent maintenant en compétition avec les hommes pour le travail,*

---

[1] JOMIER, Jacques, *Le Commentaire coranique du Manâr. Tendances modernes de l'exégèse coranique en Egypte*, Paris, Maisonneuve, 1954, 364 p.

[2] En réponse à ses détracteurs, Qâsim Amîn publia en 1901 un second ouvrage en faveur de l'émancipation des femmes, *La Femme nouvelle* (*Al-Mar'a al-jadîda*).

[3] « (...) *n'épousez que peu de femmes, deux, trois ou quatre parmi celles qui vous auront plu. Si vous craignez encore d'être injustes, n'en épousez qu'une seule* (...) » (IV, 3), « *Vous ne pourrez jamais traiter également toutes vos femmes, quand même vous le désireriez ardemment. Gardez-vous donc de suivre entièrement la pente et d'en laisser une comme en suspens ; mais si vous êtes généreux et craignant Dieu, il est indulgent et miséricordieux.* » (IV, 128).

[4] HOURANI, Albert, *op. cit.*, p. 189.

et nous avons souvent vu, dans les foyers où les deux parents travaillent, les enfants confiés à des gouvernantes (murabbiyât). »[1]

Il y revient également dans la conclusion de cet article :

« *La famille égyptienne, comme le montrent son passé et son présent, s'achemine vers le dévoilement* [de la femme], *la monogamie, vers l'instruction des femmes et leur domination, vers leur participation aux charges commerciales et politiques, vers le mariage avec des personnes extérieures à la famille, le contrôle et la limitation des naissances, vers la disparition de la séparation des sexes dans les tramways et dans les trains, la limitation du cadre et de l'intérêt de la famille aux époux et à leurs enfants seulement et vers l'autonomie financière.* »[2]

Aḥmad Amîn relève un certain nombre de changements positifs apportés par la diffusion de l'instruction. La femme instruite croit moins aux superstitions et aux illusions, commet moins de fautes, se soucie moins de sa parure, elle élève mieux ses enfants. Mais parallèlement, l'instruction des femmes entraîne également l'affaiblissement de l'autorité de l'homme.[3] Fière d'elle-même et des ses opinions, la femme instruite refuse la domination de l'homme pour, au contraire, le plier à ses volontés.[4] Quatre articles signalent le transfert de l'autorité domestique de l'homme à la femme.[5] L'exercice du pouvoir domestique compte parmi les revendications des femmes instruites et l'auteur note qu'elles sont nombreuses à avoir atteint ce but.[6] Il constate dans l'article « Al-buyût » (les maisons) le déclin et même l'effondrement de l'autorité que l'homme détenait sur le foyer : « *Puis tout cela a disparu et s'est effondré. L'autorité de la mère a remplacé celle du père, elle a aussi ses avantages et ses inconvénients.* »[7] Il observe un renversement de situation avec le « *passage de la domination du père* [sur le foyer] *à celle de la mère, de la tyrannie de l'homme à celle de la femme* ».[8] Il note de même dans l'article « Al-sinn » (l'âge) que « *les choses changèrent pour passer de l'égalité à la soumission de l'homme à la femme. Dieu seul connaît l'avenir* ».[9]

Aḥmad Amîn juge excessives certaines des revendications des femmes, en ce qui concerne notamment les droits politiques.[10] La femme instruite, en effet, « *revendique l'égalité en toute chose, y compris le droit de vote et l'éligibilité, ce qu'elle obtiendra tôt ou tard.* »[11] Il relève également que les femmes entrent en compétition avec les hommes dans le travail[12], qu'elles sont avocates, médecins, ingénieurs, commerçantes ou fonctionnaires. Le

---

[1] « Al-usra », p. 39.
[2] *Ibid.*, p. 40.
[3] « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224.
[4] « Al-mar'a », pp. 362-366.
[5] « Al-usra », pp. 38-40, « Al-buyût », pp. 106-108, « Al-sinn », p. 238, « Al-mar'a », pp. 362-366.
[6] « Al-mar'a », pp. 362-366.
[7] « Al-buyût », p. 108.
[8] « Al-usra », p. 39.
[9] « Al-sinn », p. 238.
[10] « Al-usra », pp. 38-40.
[11] « Al-mar'a », p. 365. Les femmes égyptiennes ont obtenu le droit de vote et l'éligibilité en 1956. En 1952, le droit de vote ne fut accordé qu'aux femmes sachant lire et écrire et des réserves étaient faites quant à l'éligibilité. Le suffrage universel (masculin) s'exerça pour la première fois en Egypte en 1883, lors de l'élection de deux Chambres consultatives. Il fut établi par la Constitution de 1923 pour la désignation de la Chambre des députés. Des élections étaient organisées en 1924, 1925, 1926, 1929, 1931, 1936, 1938, 1942, 1945 et 1950.
[12] « Al-usra », pp. 38-40, « Al-mar'a », pp. 362-366.

travail des femmes s'exerce au détriment de leurs fonctions éducatives et domestiques : « *nous avons vu souvent, dans les foyers où les deux parents travaillent, les enfants confiés à des gouvernantes* (murabbiyât) ».[1] L'instruction des femmes, qui devait améliorer « *la façon dont elles s'acquittent de leurs rôles traditionnels dans la société* » paraît au contraire contribuer à « *les faire sortir de ces rôles* ».[2]

Aḥmad Amîn fait preuve d'un grand optimisme au sujet de la diffusion de l'instruction des femmes, qui était bien loin d'être généralisée dans les années 1950. Les femmes nées avant 1900 demeurèrent analphabètes à 98 %. Celles des générations 1940-1950 atteignirent un taux d'alphabétisation de 20 %, taux qui était celui des hommes en 1870. Les femmes nées dans les années 1970 sont alphabétisées à 75 %. L'inégalité de l'instruction entre les hommes et les femmes atteint son écart maximum pour les générations des années 1940-1960. La hiérarchie des sexes s'est ainsi trouvé renforcée par celle produite par l'instruction.[3]

Il donne également une description très exagérée de l'émancipation des femmes. Les références à Hérodote et au statut de la femme à l'époque antique contribuent à la dramatisation d'une telle transformation. Aḥmad Amîn consacre un passage important de son article sur la femme (« Al-mar'a ») à la description de son statut à l'époque antique.[4] Il s'appuie notamment sur « *l'étrange description* »[5] laissée par Hérodote : « *Chez eux, les femmes vont au marché et font le commerce, les hommes gardent la maison et tissent.* » « *Les hommes portent les fardeaux sur leur tête, les femmes sur leurs épaules.* » « *Les fils ne sont nullement obligés de nourrir leurs parents, s'ils ne le veulent pas, mais les filles le sont, qu'elles le veuillent ou non.* »[6] Il détaille les termes d'un contrat de mariage et dépeint le statut avantageux et dominant de l'épouse. Il note par deux fois que l'homme devenait son esclave, en s'appuyant notamment sur une citation de Diodore de Sicile, un historien du Ier siècle av. J.-C., auteur d'une histoire des peuples de l'Antiquité. Il note également que l'époux et les enfants étaient désignés comme le mari ou le fils d'une telle. L'auteur considère enfin en conclusion de ce chapitre qu'il « *semble que l'histoire se répète et qu'aujourd'hui en Egypte nous empruntons ce chemin* ».[7] On trouve une autre mention d'Hérodote dans cet article, au sujet de l'autorité domestique gagnée par les femmes, qui « *soumettent les hommes à leur volonté, comme c'était le cas à l'époque d'Hérodote* ».[8] Dans l'article « Al-usra » (la famille), il exprime ses inquiétudes face aux profondes transformations de l'organisation familiale en faisant référence à la description d'Hérodote : « *Je redoute que l'on ne revienne à la situation que décrivait Hérodote : « les femmes travaillent aux marchés et les hommes travaillent à la maison.* »[9]

---

[1] « Al-usra », p. 39.

[2] ROUSSILLON, Alain, « Savoirs réformistes et politique en Egypte au tournant des années 1940 », *Genèses*, 5, 1991, p. 71.

[3] FARGUES, Philippe, « Note sur la diffusion de l'instruction scolaire d'après les recensements égyptiens », *Egypte/Monde arabe*, n°18-19, 2e et 3e trimestres 1994, pp. 115-134.

[4] « Al-mar'a », pp. 362-363. Avec trente-deux lignes, ce passage représente 20 % de la longueur totale de l'article.

[5] *Ibid.*, pp. 362.

[6] *Ibid.*, pp. 362. Pour la traduction du passage cité par Aḥmad Amîn, nous reprenons la version d'Andrée Barguet, HERODOTE, *L'Enquête*, livres I à IV, texte présenté, traduit et annoté par BARGUET, Andrée, Paris, Gallimard, 1985 (1re édition : 1964), p. 176. A. Barguet remarque que les bas-reliefs montrent cependant que le tissage était effectué par les femmes et qu'aucune loi égyptienne n'impose aux filles l'entretien de leurs parents âgés, notes 47 et 49, pp. 494-495.

[7] *Ibid.*, p. 363.

[8] *Ibid.*, p. 366.

[9] « Al-usra », p. 40. Cette référence induit une vision cyclique de l'histoire.

Les divers éléments retenus par Aḥmad Amîn dans sa description de l'organisation familiale sont révélateurs de ses tensions et de ses dysfonctionnements. La famille apparaît en effet comme le théâtre de multiples conflits. Aḥmad Amîn évoque les rapports hostiles qu'entretiennent les belles-mères et leurs brus ainsi que les belles-sœurs ou encore la zizanie que sème la belle-mère entre les époux. Il décrit le malheur et la jalousie qu'entraînait la présence d'une esclave-concubine. Il dépeint l'enfer des foyers polygames, déchirés par l'inimité entre les coépouses, qui rejaillit également entre leurs enfants respectifs. Et si celles-ci parviennent à s'entendre, c'est à l'encontre de leur mari ou de sa mère, ce qui contribue encore à la destruction du foyer. Les membres d'une même famille se muent en adversaires et en ennemis. Le foyer ne peut ainsi connaître ni climat d'affection, ni tranquillité, ni stabilité.

Les relations conjugales témoignent de la prééminence de l'homme sur la femme et du statut inférieur de celle-ci. L'autorité domestique est tout entière concentrée entre les mains de l'homme qui exerce une autorité tyrannique sur sa femme et ses enfants. Les relations entre les époux sont marquées par des rapports de domination et de soumission. Aḥmad Amîn oppose notamment le modèle de la famille paysanne, dans laquelle les époux vivent dans la bonne entente et l'entraide, où la femme est bien traitée, à celui de la famille citadine, au sein de laquelle la femme demeure isolée de son mari, recluse, oisive et ignorante, dans un harem, avec un statut comparable à celui d'une domestique. Les rapports entre époux, et plus fondamentalement les relations entre les deux sexes, apparaissent profondément marqués par la mauvaise considération de la femme. Aḥmad Amîn décrit la perversion d'une organisation sociale fondée sur la séparation des sexes qui n'empêche pas la dissolution des mœurs pour au contraire susciter l'exaspération de la sensualité et du désir et « *l'abaissement de la femme* »[1].

Même l'attachement familial, dont la description se superpose à celle des tensions de la famille, n'est pas sans avoir des conséquences préjudiciables : enfants trop gâtés, crainte de la séparation et de l'éloignement, dépenses ruineuses occasionnées par les mariages et les funérailles. Le rôle éducatif de la famille, unité fondamentale de la nation, se trouve contrarié et corrompu par l'instabilité, les rivalités et les conflits que génèrent en son sein la polygamie, la répudiation, l'autorité tyrannique de l'homme, la position inférieure de la femme, mais aussi par le fait que, privée d'instruction et tenue à l'écart des affaires du monde et des occupations des hommes, la femme ne peut élever correctement ses enfants, auxquels elle donne une éducation hasardeuse et fondée sur des superstitions.

Les différents points évoqués par Aḥmad Amîn paraissent tous soumis au changement. Il note le passage de la famille élargie à la famille nucléaire, la diminution de la polygamie et de la répudiation, la fin de la séparation des sexes dans les maisons, l'enseignement et les transports, le dévoilement et l'instruction des femmes. Malgré l'effacement des divers éléments qui contribuaient au dysfonctionnement de la famille, sa situation ne paraît pas s'être améliorée. La transformation du statut des femmes, aux conséquences incontrôlées, et dont l'auteur donne une description largement exagérée et dramatisée, occasionne un profond ébranlement des structures familiales et des rapports entre les sexes. Aḥmad Amîn exprime ses craintes de retourner au modèle originel que représentent les anciens Egyptiens, dont les coutumes et les lois étaient, telles que les décrivait Hérodote, « *contraires à celles du reste du monde* ».[2]

---

[1] « Al-mar'a », p. 365.
[2] HERODOTE, *op. cit.* , p. 176.

Chapitre III

Vêtements et parures

Les vêtements, les coiffures, les chaussures et la parure sont abordés de manière plus ou moins détaillée dans cent seize articles, ce qui représente une proportion de 22 % des articles. Dans la table des matières, les intitulés de vingt-neuf articles portent sur des pièces de vêtements (six articles)[1], des coiffures (trois articles)[2], des voiles (deux articles)[3], des chaussures ou l'absence de chaussures (deux articles)[4], des bijoux (trois articles)[5], des accessoires (trois articles)[6], sur la confection des vêtements (trois articles)[7], des matériaux (trois articles)[8] et des expressions liées à l'habillement (quatre articles)[9].

1 La confection des vêtements :

Les vêtements relèvent des techniques de fabrication et des techniques dites de consommation ou d'utilisation car ils témoignent à la fois des matériaux employés, des techniques utilisées et des usages sociaux. La confection des vêtements s'étudie selon la matière première (vêtements de peaux, textiles animaux et végétaux), les techniques de filage, de tissage, de teinture et d'apprêt, les techniques d'assemblage et de couture. Ces différentes techniques supposent des savoirs, des savoir-faire, des outils, instruments et appareils et correspondent à des métiers (tanneur, tisserand, teinturier, couturier).

Les aspects techniques de la confection des vêtements ne sont que brièvement mentionnés dans le *Dictionnaire*. Dans l'article portant sur « l'industrie égyptienne » (« Al-ṣinâ`a al-miṣriyya »), Aḥmad Amîn signale qu'à l'époque de Muḥammad `Alî (1805-1947), « *la confection des vêtements était rudimentaire. Ils filaient le coton et la soie à la main, teignaient les vêtements, les coupaient et les cousaient* ».[10] Il cite également la ville d'al-Maḥalla, dans le Delta, célèbre pour ses filatures, et celle de Damiette réputée pour le travail

---

[1] « Al-azyâ' » (les costumes), pp. 33-35, « El-gallabiyya el-zarqâ' » (la djellaba bleue), p. 138, « Ḥabara » (grand voile ou cape dont se couvrent les femmes), pp. 153-154, « Shâl » (châle), p. 245, « Faragiyya » (ample manteau porté par les hommes de religion), p. 305, « El-melâya » (grand voile ou manteau dont se couvrent les femmes), p. 379.

[2] « El-ṣafâ » (ornement de coiffure), p. 262, « Al-`imâma » (le turban), pp. 288-289, « El-lâsa » (une bande de soie portée en turban), p. 345.

[3] « Al-burqu` » (le voile facial), pp. 85-86, « Al-ṭarḥa » (grand voile qui couvre la tête et retombe le long du dos), p. 277.

[4] « Al-balgha » (les babouches de cuir jaune), pp. 95-96, « El-ḥafâ » (marcher pieds nus), p. 172.

[5] « Al-khuzâm » (l'anneau de narine), p. 191, « Khalkhâl » (le bracelet de cheville), p. 194, « ^{Q}abâraṣa » (un collier de cuivre), p. 318.

[6] « Abzim aw âbzîn » (boucle), p. 3, « Tertera » (les sequins), p. 115, « Al-khurj » (la sacoche), p. 191.

[7] « Al-ibra » (l'aiguille), pp. 1-2, « El-rukka » (la quenouille ; les remèdes de bonne femme), p. 214, « Al-minsaj » (le métier à broder), p. 383.

[8] « Al-zabarjad » (la topaze), p. 218, « Al-`aqîq » (la cornaline), p. 289, « Al-farwa » (la fourrure), p. 307.

[9] « Bahdala » (expression, négliger sa tenue vestimentaire), p. 102, « Bahraga » (se pomponner, expression désignant la beauté et l'éclat des vêtements, une femme excessivement parée, le fait d'enjoliver un discours, les mensonges et la fausse monnaie), p. 103, « El-taghyîra » (expression, les chaussures usées), p. 123, « Ḥala^{q} bela awdân » (expression, des boucles sans oreilles), p. 175.

[10] « Al-ṣinâ`a al-miṣriyya », pp. 262-263.

du cuir.[1] Quatre articles indiquent que les étoffes sont teintes.[2] Deux articles évoquent le tannage des peaux de mouton pour fabriquer des chaussures et des tapis.[3] Le métier de tisserand n'apparaît pas dans le *Dictionnaire*. Couturiers et couturières ne sont évoqués qu'une seule fois, l'auteur notant que ce métier est considéré comme l'un des plus pauvres et des plus misérables.[4] Aḥmad Amîn consacre trois articles aux outils et appareils que sont l'aiguille, le fuseau ou la quenouille (*rukka*) et le métier à broder (*minsaj*). L'article sur l'aiguille, qui ouvre le *Dictionnaire*, porte principalement sur les croyances des Egyptiens à son sujet, les proverbes et les expressions qui lui sont liés. Aḥmad Amîn y présente l'aiguille comme « *un axe autour duquel tournent de nombreuses croyances égyptiennes ainsi que la littérature égyptienne populaire* ».[5] Il traite notamment de l'interdiction qui porte sur la couture et la vente des aiguilles après le milieu de l'après-midi.[6] Il mentionne également des expressions, des proverbes, cite des poètes et un verset du Coran (VII,38). La confection des vêtements est plus précisément décrite comme une activité domestique féminine. L'article « El-rukka » (la quenouille ; les remèdes de bonne femme) décrit le filage du lin comme une tâche assignée aux femmes. Parce qu'elles échangeaient des recettes qui avaient guéri pendant qu'elles effectuaient ce travail, le nom de la quenouille en vint à désigner les remèdes « de bonne femme » (*ṭibb el-rukka*, la médecine de la quenouille).[7] Le métier à broder (*minsaj*) est « *un cadre sur lequel les femmes passaient la plupart de leur temps de loisir dans la maison. Elles y travaillaient à l'aiguille et brodaient des foulards et des voiles* (ṭarḥa) *avec des fils de soie dorés. Les femmes pauvres et même celles de condition moyenne faisaient commerce de leurs travaux et les donnaient à la colporteuse* (dallâla) *pour que celle-ci les vende au souk ou dans un autre harem. Les jeunes filles se réunissaient souvent autour du métier à broder pour passer le temps et tenaient de plaisants propos* ».[8] L'auteur évoque en outre, dans d'autres articles, les ornements que les femmes rajoutent à leurs vêtements, foulards et voiles : sequins, pièces, jours, broderies ou galons.[9] Aḥmad Amîn ne donne aucune indication sur l'entretien (lessivage et repassage) et le rangement du linge.

Diverses notations concernent le commerce des textiles, des vêtements et des bijoux. Aḥmad Amîn évoque les principaux marchés du Caire : le quartier et marché d'el-Tarbî`a, pour les bracelets et les boucles d'oreilles, et qui comprend aussi un marché de produits maghrébins où l'on trouve des babouches de cuir jaune (*balgha*) et des couvertures (*baṭâṭîn*, *ḥirâm*[10]).[11] Les *balgha*-s s'achètent également au marché des vendeurs de charbon (*sûq al-faḥḥâmîn*) et au marché des vendeurs de biscuits (*sûq al-kaḥkiyyîn*).[12] Il fait mention du

---

[1] « Al-ṣinâ`a al-miṣriyya », pp. 262-263.
[2] « El-gallabiyya el-zarqâ' », p. 138, « El-zinâ », pp. 221-222, « Al-ṣinâ`a al-miṣriyya », pp. 262-263, « Al-ṭarḥa », p. 277.
[3] « Al-jazzâr », p. 136, « Al-farwa », p. 307.
[4] « Al-ibra », pp. 1-2.
[5] *Ibid.*, p. 1.
[6] Voir les chapitres sur les pratiques magiques et la divination.
[7] « El-rukka », p. 214. Voir La santé, les maladies, la propreté et l'hygiène.
[8] « Al-minsaj », p. 383. Cet article semble inspiré de Lane. Voir LANE, Edward, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londres, East-West Publications, 1989 (1re édition : 1836), pp. 190-191. Le métier à broder figure parmi les illustrations du *Dictionnaire*. Voir l'illustration n° 35, « minsaj », p. xviii.
[9] « Al-burqu` », pp. 85-86, « Tertera », p. 115, « Ḥabara », pp. 153-154, « Al-minsaj », p. 383.
[10] *Ḥirâm* désigne une couverture grossière de laine tissée, qui sert de tapis ou de cape.
[11] « Al-balgha », pp. 95-96, « El-Tarbî`a », p. 115.
[12] « El-Tarbî`a », p. 115, « Al-sûq », p. 240. Comme l'indique André Raymond, « [les] *marchés étaient en général occupés par des boutiquiers exerçant la même activité, et organisés dans une même corporation. Le nom de métier exprimé seul* (...) *pouvait donc indifféremment désigner une profession, un marché et, finalement, un nom de lieu où l'activité était d'ailleurs susceptible de changer : dans le souq des Fahhâmîn, en plein centre*

marché aux étoffes du mûskî (*sûq al-mûskî*), du marché des merciers (*sûq al-`aqqâdîn*) et de celui des orfèvres (*sûq al-ṣâgha*).[1] Il signale également plusieurs métiers en rapport avec l'habillement : cordonnier et réparateur de chaussures usées (*`uta^q^î*)[2], vendeurs d'articles de mercerie (*khurdagî*)[3], vendeurs ambulants de vêtements et de *balgha*-s[4] et enfin la colporteuse (*dallâla*), qui va de maison en maison vendre aux femmes des vêtements, foulards et produits de toilette[5].

2 Pièces et combinaisons :

« *Le système vestimentaire d'un groupe donné peut être défini comme un ensemble de pièces et de règles de combinaison (dont certaines sont impératives et d'autres facultatives).* »[6] Les vêtements sont généralement classés selon la partie du corps qu'ils recouvrent.[7] Quant à leurs formes, d'après les critères du point d'appui et de la structure du vêtement, on distingue trois catégories principales : les vêtements drapés, les vêtements droits formés de rectangles cousus et les vêtements coupés épousant la forme du corps.[8] Armand Pignol divise quant à lui les costumes arabes en deux types : les vêtements de port extérieur drapés et coupés-cousus et les vêtements de dessous coupés-cousus.[9] Peu de pièces de vêtements citées dans le *Dictionnaire* sont précisément définies dans leurs formes et dans leurs fonctions de vêtements d'intérieur, d'extérieur ou d'habits saisonniers. Aḥmad Amîn semble ainsi supposer qu'elles sont connues du lecteur. Cette absence de définition est cependant relayée par de nombreuses illustrations. Sur les cinquante et une illustrations que compte cet ouvrage, quinze d'entre elles concernent les vêtements et les bijoux. La plupart, soit onze sur quinze, sont inspirées du livre d'Edward Lane et datent donc des années 1820-1830.[10] Les descriptions de Aḥmad Amîn offrent en revanche de plus grandes précisions au sujet des matières, des couleurs et des décorations des vêtements.

---

du Caire, les modestes « marchands de charbon » avaient depuis longtemps cédé la place à d'opulents marchands de tissus ». RAYMOND, André, *Le Caire*, Paris, Fayard, 1993, p. 257.

[1] « Al-sûq », p. 240, « Al-ṣinâ`a al-miṣriyya », pp. 262-263.

[2] « Enta^q^bal el-gabal », pp. 74-75, « Barmakî we barâmaka », p. 87, « El-mesaḥḥarâtî », pp. 366-367.

[3] « Al-tijâra », pp. 112-113, « Al-sûq », p. 240, « El-mesaḥḥarâtî », pp. 366.

[4] « Al-balgha », pp. 95-96, « Al-sûq », p. 240.

[5] « El-dallâla », p. 200, « Al-minsaj », p. 383.

[6] DELAPORTE, Yves, « Vêtement », *in* BONTE, Pierre et IZARD, Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 2e édition, 1992, p. 740.

[7] Voir par exemple MAUSS, Marcel, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, 1967 (2e édition), pp. 69-70 et LEROI-GOURHAN, André, *Milieu et techniques*, *L'Homme et la matière*, t. 2, Paris, Albin Michel, 1945, 512 p. Un autre exemple de typologie des vêtements est donné par DUFLOS-PRIOT, M.-T., et RICHARD, P., *Un système descriptif du costume traditionnel français : typologie du vêtement et du couvre-chef, matières, morphologie et décors. Aspects culturels*, Paris, Editions de la Réunion des musées nationaux, 1988, 164 p. Voir aussi REINHAREZ, Claudine, « Critères de constitution des collections vestimentaires », *Muséologie et ethnologie*, Paris, Editions de la Réunion des musées nationaux, 1987, pp. 186-193 et DUFLOS-PRIOT, M.-T., « Costume, corps et muséographie. Les mannequins d'exposition », *Ethnologie française*, XIX, 2, 1989, pp. 155-160.

[8] DELAPORTE, Y., *op. cit.*, p. 739.

[9] PIGNOL, Armand, *Costume et parure dans le monde arabe*, Paris, IMA/EDIFRA, 1987, p. 24.

[10] Illustration n° 10, « Les vêtements de la classe supérieure autrefois » (*libs al-ṭabaqa al-`ulyâ fî al-`ahd al-mâḍî*), p. vi, d'après Lane, « Men of the middle and higher classes », *op. cit.*, p. 39 ; illustration n° 11, « `Abâ'a », p. vi ; illustration n° 35, « Métier à broder » (*minsaj*), p. xviii ; illustration n° 37, « Femme vêtue pour sortir » (*imra'a talbasu li-l-khurûj*), p. xix, d'après Lane, « Ladies attired for riding or walking », *op. cit.*, p. 53 ; illustration n° 38, « Femme en vêtements d'intérieur » (*libs imra'a fî baytiha*), p. xix, d'après Lane, « A lady in the dress worn in private », *op. cit.*, p. 50 ; illustration n° 39, « Femme de la classe inférieure et ses enfants » (*imra'a wa-awlâduha min al-ṭabaqa al-dunyâ*), p. xx, d'après Lane, « Women and children of the lower classe », *op. cit.*, p. 56 ; illustration n° 40, « Femme vêtue d'une *melâya* » (*imra'a talbasu al-mulâ'a*), p. xx, d'après Lane,

2.1 Les costumes masculins :

En ce qui concerne les costumes masculins, le *Dictionnaire* répertorie, au travers d'une soixantaine d'articles, quatorze pièces de vêtements, six coiffures et quatre types de chaussures. Ces différentes pièces de vêtements se combinent entre elles ou s'excluent. Dix-huit articles en décrivent les diverses coordinations.[1]

2.1.1 Les pièces de vêtements :

La djellaba, *gallabiyya* ou *gallâbiyya* en dialecte égyptien, robe longue et ample, de forme évasée, à manches longues et au col échancré en forme de v, est l'un des vêtements masculins les plus souvent évoqués par Aḥmad Amîn, au travers de onze articles.[2] L'auteur indique qu'elle peut être en toile de coton (calicot, *bafta*) teinte en bleu avec de l'indigo, en lin ou en fil (*ghazliyya*). Le cafetan (*qafṭân*) est également cité dans onze articles.[3] Il s'agit d'une longue robe ouverte et ornée, à manches longues, serrée à la taille par une ceinture d'étoffe. Aḥmad Amîn mentionne également le *shâhî*, tissu de soie et coton à rayures dont sont généralement faits les cafetans.[4] Dix articles évoquent la *jubba*, longue robe ouverte, à manches longues, comportant de nombreux empiècements. Ce vêtement d'extérieur se porte sur le cafetan.[5] La ceinture (*ḥizâm*), accessoire d'étoffe ou de cuir, notamment la bande de tissu qui ferme le cafetan, est signalée dans neuf articles.[6] Dans les illustrations du *Dictionnaire*, la figure n° 10, p. vi, intitulée « Les vêtements de la classe supérieure autrefois » (*libs al-ṭabaqa al-`ulyâ fî al-`ahd al-mâḍî*) représente trois hommes vêtus d'une *jubba* et d'un cafetan fermé par une ceinture. Le costume européen (*badla afranjiyya*),

---

« A woman clad in the milàyeh, etc. », *op. cit.*, p. 57 ; illustration n° 41, « Femme du sud de la Haute-Egypte » (*imra'a min a`lâ al-Ṣa`îd*), p. xxi, d'après Lane, « A woman of the southern province of Upper Egypt (sketched at Thebes) », *op. cit.*, p. 58 ; illustration n° 42, « Femme parée du *qurṣ* et du *ṣafâ* » (imra'a mutaḥalliya bi-l-qurṣ wa-l-ṣafâ), p. xxi, d'après Lane, « A lady adorned with the kurs and safa, etc. », *op. cit.*, p. 51 ; illustration n° 43, « Le voile facial que revêtent les femmes » (*burqu` malâbis al-nisâ'*), p. xxii, d'après Lane, « Ornamented black veils », *op. cit.*, p. 54 ; illustration n° 44, « *Qurṣ* que l'on pose sur la tête » (*qurṣ yuwadi`u `alâ al-ra's*), p. xxii, d'après Lane, « Diamond kurs », *op. cit.*, p. 550 ; illustration n° 45, « *Qurṣ* d'or que portent les femmes » (*qurṣ dhahab (malâbis al-nisâ'*), p. xxii, d'après Lane, « Gold kurs », *op. cit.*, p. 551 ; illustration n° 46, « Boucle d'oreille » (*qurṭ*), p. xxii ; illustration n° 50, « Les bracelets que portent les femmes » (*asâwir malâbis al-nisâ'*), p. xxiii, d'après Lane, « Bracelets », *op. cit.*, p. 556 ; illustration n° 51, « Bracelet de cheville » (*khalkhâl*), p. xxiii.

[1] « Ibn - Ebn el-balad », pp. 6-8, « Al-azhar », pp. 30-33, « Al-azyâ' », pp. 33-35, « Afandî », pp. 50-51, « Al-aqbâṭ », pp. 51-52, « El-Tarbî`a », p. 115, « Ge`êdî », pp. 137-138, « Al-sâ'is », p. 227, « El-Ṣa`âyda », pp. 260-262, « El-khawâga », p. 196, « Al-`imâma », pp. 288-289, « Al-futuwwa », pp. 304-305, « Faragiyya », p. 305, « El-faraḥ », p. 306, « El-lâsa », p. 345, « Al-mawlawiyya », p. 389, « Al-Nûbiyyûna », p. 400, « Yârmaz », p. 419.

[2] « Al-azhar », pp. 30-33, « Al-azyâ' », pp. 33-35, « Afandî », pp. 50-51, « El-gallabiyya el-zarqâ' », p. 138, « El-Ṣa`âyda », 309, pp. 260-262, « Al-futuwwa », pp. 304-305, « El-lâsa », p. 345, « Al-Nûbiyyûna », p. 400, « Hargala », 494, p. 409, « Yârmaz », p. 419, « Yâ farag », p. 419.

[3] « Ibn - Ebn el-balad », pp. 6-8, « Al-azhar », 17, pp. 30-33, « Al-azyâ' », pp. 33-35, « El-Tarbî`a », p. 115, « Al-sayyid Aḥmad el-Kunafânî », p. 231, « Al-`imâma », pp. 288-289, « El-ghurayyiba », p. 299, « El-faraḥ », p. 306, « Al-Nûbiyyûna », p. 400, « Hargala », 494, p. 409, « Waḥawî waḥawî », pp. 414-415.

[4] « El-Tarbî`a », p. 115.

[5] « Ibn - Ebn el-balad », pp. 6-8, « Al-azhar », 17, pp. 30-33, « Al-azyâ' », pp. 33-35, « El-Tarbî`a », p. 115, « Al-sayyid Aḥmad el-Kunafânî », p. 231, « Al-`imâma », pp. 288-289, « El-ghurayyiba », p. 299, « Faragiyya », p. 305, « El-faraḥ », p. 306, « Hargala », 494, p. 409.

[6] « Abzim aw âbzîn », p. 3, « Ibn - Ebn el-balad », pp. 6-8, « Al-azyâ' », 18, pp. 33-35 , « El-Tarbî`a », p. 115, « Al-sâ'is », p. 227, « `Ali Kâkâ », p. 288, « El-Ṣa`âyda », pp. 260-262, « Al-Nûbiyyûna », p. 400, « Yârmaz », p. 419.

complet-veston avec jaquette (*jaketta*) et pantalon (*banṭalûn*) apparaît dans six articles.[1] La *faragiyya*, signalée dans cinq articles, est la seule pièce de vêtement précisément définie par l'auteur qui la décrit comme une ample *jubba*, à manches longues non fendues, décorée de fils d'or aux poignets et dans le dos. Son nom pourrait, selon Aḥmad Amîn, être lié à celui du sultan mamelouk Farag (1399-1412).[2] Quatre articles font mention de la *`abâ'a*, ou *`abâya* en dialecte égyptien, un ample manteau de laine sans manche, généralement porté sur une djellaba.[3] Elle figure aussi parmi les illustrations du *Dictionnaire*.[4] Trois autres articles évoquent les sarouals (*sarâwîl*) ou pantalons amples et bouffants.[5] Le gilet (*ṣadîrî*) et les châles (*shâl*), en cachemire, en lin, en laine ou à ramages sont signalés par deux articles chacun.[6] Enfin, Aḥmad Amîn fait également mention du *za`bûṭ*, robe en laine, ouverte du col jusqu'à la ceinture, de l'*izâr*, grand voile enveloppant le corps et porté drapé, et des sous-vêtements (caleçons, *libâs* et chemise, *qamîṣ*) portés sous le cafetan ou la djellaba.[7]

2.1.2 Les coiffures :

Vingt-sept articles font référence aux coiffures qui sont de six sortes. Le turban (*`imâma*, *`imma*) est le plus souvent cité avec dix-neuf articles.[8] Cette coiffure se compose d'une calotte ou d'un tarbouche autour desquels on enroule plusieurs fois une longue pièce d'étoffe. Le mot « *`imâma* » peut désigner soit le turban dans sa totalité, c'est-à-dire la calotte et l'étoffe enroulée tout autour, soit la pièce d'étoffe seule. Aḥmad Amîn distingue la *lâsa* ou bande de soie[9] du *shâl* de tissu fin, généralement en mousseline ou en tissu de laine[10]. La taille, la couleur et l'étoffe des turbans sont variables. Le tarbouche (*ṭarbûsh*), bonnet de feutre rouge, de forme cylindrique et rigide, orné d'un gland (*zirr*) au sommet, se trouve signalé dans onze articles.[11] L'auteur évoque également les calottes de coton (*ṭâqiyya*, six articles)[12] qui, portées sous le turban ou le tarbouche, constituent l'élément de base de toute coiffure, les chapeaux de type européen (*qubba`a*, *burnayṭa*, trois articles)[13], les calottes de feutre (*lubda*, deux articles)[14] et le *ṭarṭûr* (pl. *ṭarâṭîr*) ou chapeau conique.[15]

---

[1] « Abzim aw âbzîn » p. 3, « Al-azyâ' », 18, pp. 33-35, « Afandî », pp. 50-51, « El-khawâga », p. 196, « Al-`imâma », pp. 288-289, « Hargala », p. 409.
[2] « Al-azhar », pp. 30-33, « Al-aqbâṭ », pp. 51-52, « Al-Sharkas », 298, p. 248, « Faragiyya », p. 305, « Qaṣab », pp. 325-326
[3] « Al-azhar », pp. 30-33, « Al-azyâ' », pp. 33-35, « Al-zâr », p. 217, « Al-kalimât al-dakhîla », pp. 338-339.
[4] Illustration n° 11, p. vi.
[5] « Ge`êdî », pp. 137-138, « Al-sâ'is », p. 227, « Al-mawlawiyya », p. 389.
[6] « Al-sâ'is », p. 227, « Shâl », p. 245, « El-faraḥ », p. 306, « Ghabânî », p. 350.
[7] « Al-azyâ' », pp. 33-35, « Al-hammâm », pp. 179-180, « El-faraḥ », p. 306.
[8] « Ibn - Ebn el-balad », pp. 6-8, « Al-azhar », pp. 30-33, « Al-azyâ' », pp. 33-35, « Afandî », pp. 50-51, « Al-aqbâṭ », pp. 51-52, « Al-taṣawwuf », pp. 120-121, « El-gaza` », p. 137, « Ge`êdî », pp. 137-138, « Al-darâwîsh », p. 199, « Al-sayyid Aḥmad el-Kunafânî », p. 231, « Shâl », p. 245, « El-Ṣa`âyda », pp. 260-262, « Al-`imâma », pp. 288-289, « Al-futuwwa », pp. 304-305, « Faragiyya », p. 305, « El-lâsa », 415, p. 345, « El-mebakhkharâtî », pp. 354-355, « Mawlid al-sayyid », pp. 387-88, « Hargala », p. 409.
[9] « Al-futuwwa », pp. 304-305, « El-lâsa », p. 345.
[10] « Ibn - Ebn el-balad », pp. 6-8, « Shâl », p. 245, « El-Ṣa`âyda », pp. 260-262, « Al-`imâma », pp. 288-289.
[11] « Ibn - Ebn el-balad », pp. 6-8, « Al-azyâ' », pp. 33-35, « Afandî », pp. 50-51, « Bâchâ », pp. 79-80, « El-gaza` », p. 137, « Ge`êdî », pp. 137-138, « Al-zâr », p. 217, « Al-`imâma », pp. 288-289, « El-ma`gûn », pp. 371-373, « Hargala », p. 409, « Yârmaz », p. 419.
[12] « Al-azyâ' », pp. 33-35, « El-gaza` », p. 137, « Ge`êdî », pp. 137-138, « Al-qurâ` », p. 322, « El-lâsa », p. 345, « Hargala », p. 409.
[13] « Al-azyâ' », pp. 33-35, « El-khawâga », p ; 196, « Al-`imâma », pp. 288-289.
[14] « Al-mawlawiyya », p. 389, « Hargala », p. 409.
[15] « El-fâr », 357, p. 303.

2.1.3 Les chaussures :

Dix-sept articles font mention des chaussures, qui apparaissent de quatre types différents : les *markûb*-s, babouches ou mules de cuir rouge à bout recourbé (six articles)[1], les *balgha*-s, babouches ou mules de cuir jaune (quatre articles)[2], les sandales (*na`l*, quatre articles)[3] et les *gazma*-s, souliers de modèle européen, que chaussent les « *modernes* » (*muḥdathûna*), (quatre articles)[4]. Quatre articles évoquent également le fait que certaines personnes marchent pieds nus et ne portent donc pas de chaussures (*al-ḥafâ'*, quatre articles).[5] Certains de ces articles portent sur l'utilisation magique et protectrice des chaussures[6] ou sur la vénération particulière dont la sandale d'un *shaykh* est l'objet[7].

2.2 Les costumes féminins :

2.2.1 Les pièces de vêtements :

Trente-quatre articles évoquent les vêtements, les coiffures, les voiles et les bijoux portés par les femmes. Seize pièces de vêtements sont répertoriés dans le *Dictionnaire*. Deux articles mentionnent la *ḥabara*, grand voile ou cape de couleur noire dans lequel s'enveloppaient les femmes pour sortir.[8] Posée sur le sommet de la tête, elle recouvre tout le corps. L'illustration n° 37, p. xix, intitulée « Femme vêtue pour sortir », représente une femme portant une *ḥabara* et un voile facial (*burqu`*). Aḥmad Amîn indique qu'elle était en tissu uni ou imprimé, à rayures ou à ramages ou ajourée. Deux articles évoquent la *mulâ'a laff* ou *melâya* en dialecte égyptien, qui, comme la *ḥabara*, appartient à la famille des grands voiles ou manteaux dont les femmes se couvrent pour sortir.[9] Elle se compose de deux pièces cousues ensemble, l'étoffe peut être un imprimé. Elle est présentée dans l'illustration n° 40, p. xx, intitulée « femme vêtue d'une melâya ». L'auteur mentionne également l'expression « *farashet loh el-melâya* » qui signifie « engueuler » et insulter vulgairement quelqu'un. Les robes (*fustân*, pl. *fasâtîn*) sont signalées dans deux articles.[10] Dans l'article « les costumes » (« Al-azyâ' »), Aḥmad Amîn décrit les vêtements des femmes des classes haute et moyenne, dans la première moitié du XIXe siècle, à l'époque de Muḥammad `Alî (1805-1847). Leur costume se composait d'une chemise (*qamîṣ*) en soie, de couleur blanche, rose, violette, jaune ou bleue, brodée de fils d'or ou de soie, aux manches larges et courtes, de *shintiyân*, pantalons larges noués à la taille et aux jambes, dont le revers retombe sur les pieds, d'un *yalak ou yelek*, long manteau, ouvert sur les côtés, serré à la taille par une ceinture (*ḥizâm*) de soie ou de

---

[1] « Ibn - Ebn el-balad », pp. 6-8, « Al-azyâ' », pp. 33-35, « Al-balgha », pp. 95-96, « El-Tarbî`a », p. 115, « El-taghyîra », p. 123, « Al-kinâyât », pp. 339-340.
[2] « Al-balgha », pp. 95-96, « El-Tarbî`a », p. 115, « El-taghyîra », p. 123, « Al-sûq », p. 240.
[3] « Al-ashyâ' al-muqaddasa », pp. 47-48, « Jinn », pp. 141-143, « Na`l el-Gulshanî », p. 399, « Al-wiqâya », p. 415.
[4] « Al-azyâ' », pp. 33-35, « Al-balgha », pp. 95-96, « Al-ghirbâl wa-l-munkhul », pp. 297-298, « Al-kalimât al-dakhîla », pp. 338-339.
[5] « Al-azyâ' », pp. 33-35, « Ge`êdî », pp. 137-138, « El-ḥafâ », p. 172, « Al-naẓâfa », pp. 397-398.
[6] « Al-ashyâ' al-muqaddasa », pp. 47-48, « Jinn », pp. 141-143, « Al-wiqâya », p. 415. Voir Les pratiques magiques.
[7] « Na`l el-Gulshanî », p. 399. Voir Saints et soufis.
[8] « Al-azyâ' », pp. 33-35, « Ḥabara », pp. 153-154.
[9] « Al-azyâ' », pp. 33-35, « El-melâya », p. 379.
[10] « Al-azyâ' », pp. 33-35, « Ḥabara », pp. 153-154.

cachemire, et d'une *jubba* de drap, portée l'hiver sur le *yelek*.[1] Ces différentes pièces de vêtements sont présentées dans l'illustration n° 38, p. xix, intitulée « Femme en vêtements d'intérieur ». L'auteur évoque également dans cet article le costume des femmes à l'époque d'Ismâ`îl (1863-1879). Il comportait un *shintiyân*, pantalon large ou saroual (*sarâwîl*) qui permet aux femmes de s'asseoir sur des coussins, d'un gilet sans manche (*ṣedîrî*), d'un *yelek*, que Aḥmad Amîn décrit comme un long manteau (*radâ'*), et d'une *faragiyya* pour sortir, que l'auteur compare à la *`abâ'*, ample manteau de laine sans manche. Parmi les autres pièces de vêtements mentionnées par le *Dictionnaire*, on relève le châle (*shâl*) de lin ou de laine porté sur les épaules ou autour de la tête en hiver[2], la chemise de nuit (*qumṣân al-nawm*)[3], la *gallâbiyya*[4] et la *`abâya*[5].

2.2.2 Les coiffures :

Deux articles traitent des coiffures des femmes.[6] En ce qui concerne les cheveux, Aḥmad Amîn indique qu' « *avant la nouvelle mode* (mûḍa) »[7], les femmes ne les coupaient pas, qu'elles les laissaient détachés ou qu'elles les tressaient, généralement selon un nombre impair de tresses.[8] Au sujet de la coiffure des femmes des classes haute et moyenne à l'époque de Muḥammad `Alî, l'auteur note qu'elles mettaient une petite toque rouge (*ṭâqiyya*), entourée d'un foulard (*mandîl*) de soie brodée, ornée au sommet d'un disque (*ᵃurṣ*) pour les plus précieux en or incrusté de pierres précieuses.[9] Sous Ismâ`îl, elles portaient une coiffure enveloppée de tissu et décorée d'une rose artificielle, nommée *`azîziyya*. Les femmes ornent leur coiffure de la *ṣafâ*, qui se compose de fils de soie noirs sur lesquels sont attachées des pièces dorées, fines comme du papier.[10] Au marché des vendeurs de crible (*sûq al-megharbilîn*), note l'auteur, « *on voyait le vent jouer avec les* ṣafâ-s ».[11]

2.2.3 Les voiles :

Différentes variétés de voiles sont mentionnées dans le *Dictionnaire* au travers de dix-sept articles.[12] Outre les foulards (*mandil*) dont les femmes se couvrent la tête[13], Aḥmad Amîn consacre un article de quarante lignes et demie au voile facial (*burqu`*), qui dissimule

---

[1] « Al-azyâ' », pp. 33-35. Cette description est visiblement empruntée à Lane. Voir LANE, E., *op. cit.*, pp. 49-50. Dans cet article, la notation des mots *shintiyân* et *yelek* entre parenthèses est l'indication d'une forme dialectale.

[2] « Umm », p. 71, « Shâl », p. 245, « El-Ṣa`âyda », pp. 260-262.
[3] « El-dallâla », p. 200.
[4] « Al-azyâ' », pp. 33-35.
[5] « Umm », p. 71.
[6] « Al-azyâ' », pp. 33-35, « El-ṣafâ », p. 262.
[7] « El-ṣafâ », p. 262.
[8] Voir « El-ṣafâ », p. 262, article visiblement inspiré de Lane. LANE, E., *op. cit.*, p. 556.
[9] « Al-azyâ' », pp. 33-35. Dans cet article, la notation du mot *qurṣ* entre parenthèses est l'indication d'une forme dialectale. Le *qurṣ* est représenté dans les illustrations n° 42, p. xxi, « Femme parée du *qurṣ* et du *ṣafâ* », n° 44, p. xxii, « *Qurṣ* que l'on pose sur la tête » et n° 45, p. xxii, « *Qurṣ* d'or que portent les femmes ».
[10] « El-ṣafâ », p. 262. Voir l'illustration n° 42, p. xxi, « Femme parée du *qurṣ* et du *ṣafâ* ».
[11] *Ibid.*
[12] « Al-azyâ' », pp. 33-35, « Al-usra », pp. 38-40, « Al-amthâl », pp. 61-70, « Al-burqu` », pp. 85-86, « El-târ », p. 111, « Tertera », p. 115, « Ḥabara », pp. 153-154, « El-khaṭba », p. 187, « Dustûr », pp. 199-200, « El-dallâla », p. 200, « Al-dîn », pp. 200-201, « El-zinâ », pp. 221-222, « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224, « Al-ṭarḥa », p. 277, « Al-mar'a », pp. 362-366, « El-melâya », p. 379, « Al-minsaj », p. 383.
[13] « Al-azyâ' », pp. 33-35, « Tertera », p. 115, « El-dallâla », p. 200, « Al-minsaj », p. 383.

entièrement le visage des femmes, à l'exception des yeux.[1] Il traite des différentes formes de *burqu`* selon leurs couleurs (noire ou blanche), leurs matières (crêpe, soie, coton, lin) et leurs décors (jours, pièces d'or). Il en décrit certaines formes régionales dans les provinces du Delta où, note-t-il, il est porté par les jeunes filles dès l'âge de dix ans. Il évoque la *^{q}aṣaba*, pièce en or, en argent, en cuivre, en bois, en roseau ou en tissu qui se place sur le cordon qui attache le *burqu`* au front.[2] Il cite un proverbe au sujet du *burqu`* : « *sous les voiles macère un poison mortel* » (« *Yâ mâ taḥt el-barâ^{q}e` semm-e nâ$^{q}$e`* »)[3], ainsi que l'expression « *Tu ferais mieux de porter un voile* » (« *El-ahsan telbes burqu`* »), insulte adressée à celui qui ne venge pas son honneur et donc se comporterait comme une femme[4]. Il signale également le *yashmak*, voile d'étoffe transparente dont les femmes se recouvraient le visage à l'époque d'Ismâ`îl[5] et la *ṭarḥa*, grand voile de mousseline ou de soie noire qui couvre la tête et retombe le long du dos[6]. L'auteur fait référence à l'expression « *w-allâhi, ḥalabbesak ṭarḥa* » (Par Dieu, je te ferai porter le voile), par laquelle on fait serment de faire porter le voile à un homme, c'est-à-dire de le soumettre.[7] L'auteur relève par ailleurs les expressions « *dustûr* » et « *yâ sâtir* » employées par les hommes pour prévenir les femmes de leur arrivée dans une maison ou un harem et leur enjoindre de se voiler.[8]

2.2.4 Les bijoux :

Huit articles font mention des bijoux portés par les femmes : anneau de narine (*khuzâm*)[9], bagues (*khâtim*, pl. *khawâtim*)[10], bracelets (*suwâr*, pl. *asâwir* ; *ghewîsha*, pl. *ghawâyish*)[11], bracelets de cheville (*khalkhâl*)[12], boucles d'oreille (*ḥalaq*, pl. *ḥilqân* ; *qurṭ*, pl. *aqrâṭ*)[13], ainsi que différentes sortes de colliers (*`iqd*, pl. *`uqûd*), collier de cuivre (*^{q}abâraṣa*), de jasmin, anneaux portés en tours de cou (*ṭûq*, pl. *aṭwâq*) et longs colliers composés de diamants, pierres précieuses ou pièces d'or (*qilân*, pl. *qalâ'id*[14]).[15] Aḥmad Amîn consacre un article à l'expression « *ḥala^{q} bela awdân* » (des boucles sans oreilles) qui signifie que l'on dispose de quelque chose sans pouvoir l'apprécier ou en prendre soin. L'auteur donne pour exemple un livre dans les mains d'un illettré et le fait d'avoir des enfants sans argent pour les élever. A l'inverse, l'expression « *awdân bela ḥul^{q}ân* » (des oreilles sans boucle) s'emploie

---

[1] « Al-burqu` », pp. 85-86. Voir l'illustration n° 43, p. xxii, « Le voile facial que revêtent les femmes ». Voir aussi « Al-amthâl », pp. 61-70, « El-târ », p. 111 et « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224. Ce dernier article fait mention du *niqâb*, terme qui désigne également le voile facial.

[2] Le *burqu`* est fixé à l'aide d'un ruban qui entoure le sommet de la tête. Il est attaché à ce ruban par trois liens au niveau des oreilles et du nez. C'est sur ce dernier lien que se fixe la *^{q}aṣaba*.

[3] « Al-amthâl », pp. 61-70, « Al-burqu` », pp. 85-86 et selon la traduction proposée par TADIE, A., *Le Sel de la conversation. 3 000 proverbes d'Egypte*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, n° 5.215, p. 177. Aḥmad Amîn n'explique pas le sens de ce proverbe. Selon le dictionnaire de Hinds et Badawi, p. 67, il signifie que sous des apparences modestes, une personne peut être foncièrement immorale.

[4] « El-târ », p. 111.

[5] « Al-azyâ' », pp. 33-35.

[6] « Al-azyâ' », pp. 33-35, « Al-ṭarḥa », p. 277, « Al-minsaj », p. 383.

[7] « Al-ṭarḥa », p. 277.

[8] « Dustûr », pp. 199-200.

[9] « Al-khuzâm », p. 191.

[10] « Al-azyâ' », pp. 33-35.

[11] « Al-azyâ' », pp. 33-35, « El-Tarbî`a », p. 115. Voir l'illustration n° 50, p. xxiii, « Les bracelets que portent les femmes ».

[12] « Al-azyâ' », pp. 33-35, « Khalkhâl », p. 194. Voir l'illustration n° 51, p. xxiii, « Bracelet de cheville ».

[13] « Al-azyâ' », pp. 33-35, « El-Tarbî`a », p. 115, « Ḥala^{q} bela awdân », p. 175. Voir l'illustration n° 46, p. xxii.

[14] Selon la définition donnée par E. LANE, *op. cit.*, pp. 555 et 560.

[15] « Al-azyâ' », pp. 33-35, « `Anzat al-sayyida Nafîsa », p. 290, « Al-full », p. 311, « ^{Q}abâraṣa », p. 318.

quand on a des moyens sans finalité, par exemple la richesse sans la santé, une belle femme mais pas d'enfant.[1]

2.3 Les différentes catégories de vêtements :

On peut distinguer différentes catégories de vêtements : les vêtements d'intérieur et d'extérieur, les vêtements saisonniers, les habits quotidiens ou de jour, les costumes de fêtes ou marquant des occasions importantes. Si Aḥmad Amîn ne met pas les formes des vêtements égyptiens en rapport avec le climat, il indique parfois que certaines pièces sont portées en hiver : châles de cachemire, de lin ou de laine, *jubba* de drap.[2] Il fait mention des vêtements et voiles noirs portés en signe de deuil.[3] La *faragiyya* forme l'habit de cérémonie des hommes de religion.[4] Quant aux vêtements de fête, Aḥmad Amîn indique que les vêtements de la mariée sont décorés de sequins[5] et que son visage est dissimulé par un voile (*niqâb*)[6]. Les châles de cachemire paraissent jouer un rôle important dans les cérémonies du mariage. Offerts en cadeau au fonctionnaire religieux (*ma'dhûn*) chargé d'établir un contrat de mariage, ils décorent, dans les classes aisées, la voiture de la mariée, qu'escortent des hommes également vêtus de ces châles. La mariée pénètre dans la maison de son époux enveloppée dans un châle de cachemire. Dans la classe pauvre, la mariée porte, à la place de celui-ci, un voile (*nâmûsiyya*, moustiquaire).[7] La *ṣafâ* est décrite comme une coiffure de fête.[8] Lors des circoncisions, le jeune garçon est promené en procession, richement vêtu et habillé comme une petite fille.[9] L'auteur relève également que lors du *mawlid* de *sîdî* Ibrâhîm el-Fâr, les enfants sont habillés de vêtements bariolés et coiffés de chapeaux coniques (*ṭarâṭîr*) en papier coloré.[10]

2.4 Les costumes des Egyptiens : diversité et désordre

Aḥmad Amîn caractérise les Egyptiens par la diversité de leurs vêtements. Il est intéressant de relever que c'est par la médiation du regard des Européens que l'auteur met en évidence cette caractéristique :

« *Chez les Egyptiens, la diversité des vêtements, et notamment ceux des hommes, fait partie des choses qui attirent le plus l'attention. Elle surprend* [les] *étranger*[s] *qui visite*[nt] *l'Egypte pour la première fois. Ils éprouvent de l'étonnement face à la disparité de ces costumes :* jubba*, cafetan et turban ;* jubba*, cafetan et tarbouche ; djellaba et tarbouche ; djellaba et calotte ; costume européen et autres ; une variété sans réciproque dans les vêtements européens. Il en est de même pour* [les habits] *de la femme,* mulâ'a laff *et* ḥabara*, etc.*»[11]

---

[1] « Ḥala^q bela awdân », p. 175.
[2] « Al-azyâ' », pp. 45-47, « Shâl », p. 245.
[3] « Al-alwân », pp. 57-60, « El-ganâza », pp. 139-140, « Al-ṭarḥa », p. 277.
[4] « Faragiyya », p. 305.
[5] « Tertera », p. 115.
[6] « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224.
[7] « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224, « Shâl », p. 245.
[8] « El-ṣafâ », p. 262.
[9] « Al-khitân », pp. 187-189.
[10] « El-fâr », p. 303.
[11] « Al-azyâ' », p. 33-34.

Une telle diversité est jugée de manière négative par l'auteur, qui y voit une forme de désordre (*fawḍâ*, *hargala*). Là encore intervient le regard européen qui découvre le « carnaval » des rues égyptiennes. « *Il y a* (...) *du désordre* (hargala) *parmi les multiples pièces de vêtements : turban et tarbouche, calotte de feutre et calotte de coton, djellaba,* jubba *et cafetan, jaquette et pantalon, etc., si bien que les Européens, lorsqu'ils voient les rues égyptiennes pour la première fois s'imaginent que c'est carnaval.* »[1]

« *Le désordre* (fawḍâ) *règne parmi les chaussures comme parmi les différentes sortes de vêtements en usage. Certains portent* [des] balgha-s*, d'autres chaussent des* markûb-s *rouges dont l'extrémité recourbée est semblable à celle d'un bateau, d'autres encore ont des* markûb-s *plats, enfin, les modernes* (al-muḥdathûna) *portent des souliers* (gazma). »[2]

Outre la diversité et le désordre de leurs vêtements, Aḥmad Amîn caractérise les Egyptiens par le fait qu'ils « *étaient peut-être parmi les nations les moins chaussées* »[3] et par le port d'un turban blanc, qui constituait la coiffure habituelle de la plupart d'entre eux.[4] Les couleurs criardes des vêtements apparaissent par ailleurs comme l'une des manifestations de l'impétuosité des sentiments des Egyptiens.[5]

3 Le vêtement, parure et signe :

Le vêtement est classé, avec l'habitat et la nourriture, parmi les techniques dites de consommation ou d'utilisation, qui ne peuvent être séparées « *d'une sociologie des usages, des modes et du goût.* (...) *Les exemples abondent, dans l'équipement domestique, le costume et l'alimentation, pour monter à quel point la différenciation* [de leurs divers éléments] *obéit à une logique sociale de la distinction* ».[6] Le vêtement est à la fois protection, parure et signe. Il répond aux normes relatives à l'apparence physique et à la présentation de soi en société. Une « *fonction signalétique* »[7] est attachée au vêtement « *par les choix qu'il manifeste de certaines matières et de certains assemblages, de certaines couleurs et de certains accessoires, par l'apparence globale qu'il donne à la personne en façonnant sa posture et en régissante son allure, en dissimulant certaines parties de son corps et en en exhibant d'autres* ».[8]

3.1 Parure et séduction de la femme :

La fonction de parure de l'habillement apparaît au sujet des femmes, au travers de la séduction et de l'attrait que celles-ci exercent par leurs vêtements et leurs bijoux.[9] Les normes vestimentaires qui imposent à la femme de cacher son visage et de couvrir son corps d'un

---

[1] « Hargala », p. 409.
[2] « Al-balgha », p. 95.
[3] « El-ḥafâ », p. 172.
[4] « Al-`imâma », pp. 288-289.
[5] « Al-`awâṭif », p. 291.
[6] CUISENIER, Jean et SEGALEN, Martine, *Ethnologie de la France*, Paris, PUF, 1993 (2e édition), p. 69. Voir la célèbre étude de Pierre Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Les Editions de Minuit, 1979, 670 p.
[7] CUISENIER, Jean, *La Tradition populaire*, Paris, PUF, 1995, p. 57. Voir aussi DELAPORTE, Yves, « Le Signe vestimentaire », *L'Homme*, tome XX (3), 1980, pp. 109-142.
[8] *Ibid.*, pp. 56-57.
[9] « Al-burqu` », pp. 85-86, « El-baṣbaṣa », pp. 87-88, « Bahraga », p. 103, « Ḥabara », pp. 153-154, « Al-khuzâm », p. 191, « Khalkhâl », p. 194, « Al-full », p. 311, « Al-mar'a », pp. 362-366, « El-melâya », p. 379.

voile quand elle sort ne sont pas explicitées dans le *Dictionnaire*. Elles y apparaissent en revanche détournées. La description des costumes et de la parure des femmes conduit l'auteur à aborder leur coquetterie, leur séduction et même leur indécence, ce qui l'amène également à évoquer les jeux de séduction entre hommes et femmes, l'exaspération du désir sexuel voire la dissolution des mœurs. Ces divers points sont développés dans le chapitre concernant la femme et la famille, au sujet de l'amour, la séduction, la sensualité et le désir.

3.2 Le vêtement comme signe :

Les vêtements signalent les différences de sexe, d'âge, d'origine géographique, d'état, de statut social et caractérisent certaines professions.

3.2.1 Age :

Aḥmad Amîn ne fait aucune mention des habits quotidiens des enfants. L'illustration n° 39, p. xx, intitulée « Femme de la classe inférieure et ses enfants » représente une groupe de trois femmes, dont l'une porte à califourchon sur son épaule un enfant entièrement nu à l'exception d'un foulard posé sur sa tête. Elle tient par la main un autre enfant qui est vêtu d'une djellaba. Les jeunes gens (*shâbb*) membres de la *futuwwa* se distinguent par le port d'une djellaba blanche, de lin ou de fil (*ghazliyya*) et d'un turban formé d'une bande de soie (*lâsa*), signe d'habileté et des valeurs de la *futuwwa*.[1] L'auteur note également que les personnes âgées sont habillées de noir, couleur qui inspire la dignité et le respect.[2]

3.2.2 Paysans et citadins :

Huit articles renseignent sur l'habillement des paysans[3], dont la pièce la plus caractéristique est la djellaba bleue qu'ils sont les plus nombreux à porter.[4] La plupart d'entre eux vont pieds nus.[5] Ils ont conservé le turban et se couvrent aux champs d'un châle de lin ou de laine.[6] Quelques-uns mettent un *za`bûṭ*.[7] L'auteur relève que l'on donne le titre de *`umda*, qui désigne le chef ou le « maire » du village, à celui qui porte des vêtements distingués sous des dehors paysans.[8] Les paysannes s'habillent d'une longue djellaba noire et se couvrent la tête d'un foulard (*mandîl*) et le visage du *ṭarḥa*.[9] Aḥmad Amîn détaille leurs bijoux : anneau de narine, anneaux d'oreilles, bracelets, bracelets de cheville.[10] L'illustration n° 41, p. xxi, représente une femme du sud de la Haute-Egypte. Aḥmad Amîn note que l'on marche aussi pieds nus dans les villes, au Caire et à Alexandrie.[11] Deux articles font référence à l'élégance vestimentaire des Cairotes, ce qu'illustrent l'expression « le bon goût ne sort pas du Caire » (« *al-dhawq lam yakhruj min Miṣr* ») et le surnom de « la mère du goût » (« *umm al-dhawq* »)

---

[1] « Al-futuwwa », pp. 304-305, « El-lâsa », p. 345.
[2] « Al-alwân », pp. 57-60.
[3] « Ibn - Ebn el-nukta », pp. 10-16, « Al-azyâ' », pp. 33-35, « Al-aqbâṭ », pp. 51-52, « El-gallabiyya el-zarqâ' », p. 138, « El-ḥafâ », p. 172, « Shâl », p. 245, « Al-`umda », p. 289, « Al-naẓâfa », pp. 397-398.
[4] « Al-azyâ' », pp. 33-35, « El-gallabiyya el-zarqâ' », p. 138.
[5] « Al-azyâ' », pp. 33-35, « El-ḥafâ », p. 172, « Al-naẓâfa », pp. 397-398.
[6] « Al-azyâ' », 18, pp. 33-35, « Shâl », 291, p. 245
[7] « Al-azyâ' », 18, pp. 33-35.
[8] « Al-`umda », p. 289.
[9] « Al-azyâ' », pp. 33-35, « Al-ṭarḥa », p. 277.
[10] « Al-azyâ' », 18, pp. 33-35, « Al-khuzâm », p. 191.
[11] « El-ḥafâ », p. 172.

donné à la ville du Caire.[1] L'habillement est révélateur du goût : l'auteur considère que « *celui qui étudie le goût de la nation et qui veut connaître son progrès et son déclin, doit l'étudier dans les arts, dans les vêtements et dans les plaisanteries* ».[2] Il voit ainsi dans le fait que « *le rouge rutilant et le jaune criard plaisent à la villageoise et les couleurs vives au villageois tandis que le citadin et la citadine préfèrent les couleurs pâles* »[3] la manifestation de l'élévation du goût des seconds.

3.2.3 Origine géographique :

Les habitants de Haute-Egypte se reconnaissent à leurs vêtements : « *quand on voit quelqu'un vêtu d'une djellaba noire, serrée par une ceinture, et un* shâl *enroulé autour de la tête, on peut en déduire qu'il s'agit d'un pur* (ṣamîm) *Ṣa`îdî* ».[4] Le décor du voile facial et le port de certains bijoux caractérisent les femmes des provinces du Delta.[5] Les Nubiens (*Nûbiyyûna*) se distinguent par leur cafetan blanc ou leur djellaba et leur ceinture rouge[6] et les Turcs par la propreté de leurs vêtements[7]. Les Maghrébins chaussent des *balgha*-s.[8] Quant aux Occidentaux, « *dans la langue des Egyptiens, le* khawâga *est un Européen qui porte un complet-veston et un chapeau* (burnayṭa)*, qu'il soit grec, italien, anglais ou autre* ».[9]

3.2.4 Statut religieux :

Les hommes de religion musulmans et coptes se distinguent par le port de la *faragiyya*.[10] L'auteur indique que les coptes s'habillent comme les musulmans, avec un penchant pour le noir et le bleu.[11] Dans l'article « le turban », Aḥmad Amîn explique la signification des différentes couleurs : blanc pour la plupart des Egyptiens, noir pour les coptes, vert pour les descendants de `Alî, le cousin et gendre du Prophète.[12] Diverses couleurs sont également attachées aux confréries soufies.[13]

3.2.5 Les classes sociales :

Aḥmad Amîn caractérise par les vêtements les différentes classes composant la société égyptienne. Il est ainsi question de la classe aristocratique (*al-ṭabaqa al-aristuqrâṭiyya*), de la classe supérieure (*al-ṭabaqa al-`ulyâ*), de la classe moyenne (*al-ṭabaqa al-wusṭâ*, *al-awsâṭ*) et de la classe inférieure (*al-ṭabaqa al-dunyâ*). Ces distinctions sont essentiellement illustrées au travers des costumes et des bijoux féminins. Ainsi, dans l'article « Al-azyâ' », Aḥmad Amîn décrit en détail les vêtements des femmes des classes haute et moyenne à l'époque de

---

[1] « Ibn - Ebn el-balad », pp. 6-8, « Al-dhawq », p. 206.
[2] « Ibn - Ebn el-nukta », p. 14.
[3] « Ibn - Ebn el-nukta », p. 13.
[4] « Al-Ṣa`âyda », p. 261.
[5] « Al-burqu` », pp. 85-86, « Al-khuzâm », p. 191.
[6] « Al-Nûbiyyûna », p. 400.
[7] « Al-Atrâk », pp. 23-24.
[8] « Al-balgha », pp. 95-96.
[9] « El-khawâga », p. 196.
[10] « Al-azhar », pp. 30-33, « Al-aqbâṭ », pp. 51-52, « Faragiyya », p. 305.
[11] « Al-aqbâṭ », pp. 51-52.
[12] Al-`imâma », pp. 288-289.
[13] Sur les vêtements des soufis voir « Al-taṣawwuf », pp. 120-121, « Gallâb el-yasîr », p. 138, « Al-darâwîsh », p. 199, « Al-ḍarîḥ », pp. 269-271, « Al-`imâma », pp. 288-289, « Al-mawlawiyya », p. 389 et le chapitre Saints et soufis.

Muḥammad `Alî et d'Ismâ`îl.[1] L'anneau de narine est attribué à la classe inférieure[2], ainsi que la *melâya*, également portée par les femmes de condition moyenne[3]. La djellaba bleue apparaît comme le vêtement caractéristique du commun du peuple (`*âmma*) : « *L'habit le plus répandu parmi le commun du peuple est la djellaba bleue. Elle consiste en une toile de calicot teinte avec de l'indigo. De telle sorte que certains Européens ont donné* [au commun du peuple] *le surnom des « gens à la djellaba bleue ». Les paysans qui travaillent dans les champs sont les plus nombreux à la porter.* »[4] Le cafetan et la *jubba* forment le costume des hommes fortunés.[5] Richesse et pauvreté se traduisent également par l'étoffe du voile facial et la matière de la *qaṣaba*[6] ou encore par l'or des bijoux[7]. Aḥmad Amîn cite le proverbe « la pauvreté est réserve, la richesse extravagance », qu'il explique par le fait que les habits des pauvres sont assemblés sur eux et ordonnés tandis que la richesse élargit et allonge les vêtements.[8] Il indique également que le noir, qui évoque la dignité et inspire le respect, est la couleur des vêtements de la classe « *aristocratique* »[9] et note que le titre d'effendi était donné aux dirigeants (*ḥukkâm*) qui portaient un tarbouche et un costume européen[10].

3.2.6 Les vêtements de métiers :

Les vêtements de métiers répondent à des conditions particulières d'usage, de protection et de résistance. L'auteur évoque à ce sujet les habits de cuir des chasseurs de scorpions et des lutteurs (*muṣâri*`).[11] Aḥmad Amîn caractérise également certaines professions ou corporations par telle ou telle pièce de vêtements. On relève au total quinze métiers ou communautés ainsi distingués par leur apparence vestimentaire. Il décrit le costume du *sâ'is*, cocher et palefrenier, également chargé d'ouvrir la voie devant les chevaux ou les voitures de ses maîtres, vêtu d'un gilet (*ṣadîrî*), d'un saroual et d'une ceinture.[12] Les maîtres artisans maçons et plâtriers chaussent des *balgha*-s[13] et les encenseurs (*mebakhkharâtî*) arborent un turban rouge[14]. Les serviteurs et gardiens des chefs de l'administration (*qawwâs*) ont des habits de calicot teints en bleu.[15] Les marchands du quartier d'el-Tarbî`a sont vêtus d'un cafetan et portent des *markûb*-s.[16] Les chasseurs de serpents portent une djellaba blanche.[17] L'employé des bains (*mekayyes*) revêt un *izâr*.[18] Les Nubiens chargés de l'éclairage des rues

---

[1] « Al-azyâ' », pp. 33-35.
[2] « Al-khuzâm », p. 191.
[3] « El-melâya », p. 379.
[4] « El-gallabiyya el-zarqâ' », p. 138.
[5] « Al-azyâ' », pp. 33-35.
[6] « Al-burqu` », pp. 85-86.
[7] « Al-khuzâm », p. 191.
[8] « *El-faqr ḥeshma w-el-`ezz bahdala* », « Bahdala », p. 102. Plusieurs sens sont donnés à ce proverbe. Selon le dictionnaire de Hinds et Badawi, « *el-`ezz-e bahdala* » signifie que la richesse est dissipation (p. 109) tandis qu'il traduit le proverbe « *El-faqr-e ḥeshma w-el-`ezz-e bahdala* » par « *la pauvreté est réserve, la richesse extravagance* » (p. 208). Arlette Tadié en donne la traduction suivante : « *la pauvreté protège, la richesse ridiculise* », *op. cit.*, proverbe n° 14.31, p. 453.
[9] « Al-alwân », pp. 57-60.
[10] « Afandî », pp. 50-51.
[11] « Iṣṭabl `Antar », pp. 48-49, « Al-al`âb », pp. 54-55, « El-muṣâri` », p. 369.
[12] « Al-sâ'is », p. 227.
[13] « Al-balgha », pp. 95-96.
[14] « El-mebakhkharâtî », pp. 354-355.
[15] « El-zinâ », pp. 221-222.
[16] « El-Tarbî`a », , p. 115
[17] « Yâ farag », p. 419.
[18] « Al-ḥammâm », pp. 179-180.

ont des vêtements particuliers semblables à ceux des cochers (*sâ'is*).[1] Les poètes improvisateurs (*udabâtiyya*) se reconnaissent à leur tarbouche.[2] Les Ge`êdî-s, une communauté de mendiants musiciens et poètes, portent des vêtements courts qui n'atteignent pas le genou, vont sans saroual et pieds nus, coiffés d'un vieux tarbouche, d'un vieux turban ou d'une vieille calotte.[3] Quant à la communauté de musiciens dénommée Yârmaz, elle se distingue par le port d'une djellaba bleue avec une ceinture et d'un tarbouche orné d'un gland bleu.[4] Les prostituées (*al-nisâ' al-`âhirât*, *al-nisâ' al-dâ`irât*) sont légèrement vêtues ou portent leur *ḥabara* de manière à attirer le regard des hommes.[5] Les danseuses (*`âlima*, pl. *`awâlim* ou almées, *ghâziyya*, pl. *ghawâzî*) ont des vêtements à paillettes qui révèlent les formes de leurs corps.[6]

3.2.7 Un modèle d'élégance : la figure d'*ebn el-balad*

Aḥmad Amîn consacre un article de quatre-vingt-onze lignes à l'expression *ebn el-balad* (pl. *awlâd el-balad*), littéralement « fils ou enfant du pays ».[7] Il note que cette expression a connu un grand succès parmi les gens et que sa signification a varié selon les époques. Il précise qu'il l'entend au sens qu'elle revêtait il y a cinquante ans, soit au début du XXe siècle, quand elle désignait un homme « *qui réunissait certaines caractéristiques dans son habillement, sa conversation, son allure et son comportement* ».[8] L'auteur décrit principalement, et non sans humour, la figure d'*ebn el-balad* au travers de son élégance vestimentaire et du raffinement de ses manières :

« *Il porte une* jubba*, un cafetan et un turban, dont il prend le plus grand soin. Ces vêtements doivent remplir de nombreuses conditions. Il faut qu'ils soient d'une étoffe de grande finesse, que la couleur de la* jubba *soit vive, bleu turquoise, vert pistache ou rouge écarlate par exemple, que la couleur de la* jubba *soit parfaitement assortie à celle du cafetan, et que la couleur de la ceinture soit assortie à celles de la* jubba *et du cafetan.*

Il faut que le tarbouche du turban soit d'un poids léger, que le turban soit petit, que l'étoffe soit tressée et que cette tresse apparaisse sur le devant sous la forme d'une agrafe. Il faut que les markûb-s *soient rouges, fines, de cuir souple et à semelles minces. Il faut qu'il porte aux doigts des bagues précieuses, en or, serties de turquoise, de hyacinthe ou d'émeraude. Il faut qu'il soit toujours rasé de près, comme s'il sortait dans l'heure de chez le barbier et que ses ongles soit toujours coupés.*

Il lui faut porter un soin extrême à chaque élément de sa mise. La jubba *et le cafetan sont les deux pièces maîtresses d'un édifice* (handasa) *et l'un ne peut déroger par rapport à l'autre si peu que ce soit. Le turban est posé sur la tête avec recherche et les* markûb-s *sont assorties.*

---

[1] « `Afrît el-lêl », p. 286.
[2] « Ge`êdî », pp. 137-138.
[3] *Ibid.*
[4] « Yârmaz », p. 419.
[5] « Genênet el-Ezbekiyya », pp. 143-145, « Ḥabara », pp. 153-154.
[6] « Al-raqṣ », pp. 210-212.
[7] « Ibn - Ebn el-balad », pp. 6-8. Cet article se présente comme une sous-partie de l'article « Ibn », pp. 4-16, consacré aux expressions formées sur le mot *ibn* (fils).
[8] *Ibid.*, p. 6.

Il était propre et élégant et s'abstenait de toute chose qui aurait pu accrocher les pans de ses vêtements. La plupart des individus de ce genre étaient malingres, de constitution fragile et portaient les marques de la maladie, et ceci pour deux raisons :
1/ la délicatesse de leurs sentiments provenait souvent de la faiblesse de leur constitution ;
2/ leur genre de vie n'incitait pas à l'activité et au dynamisme, d'où leur santé fragile. Il faut ajouter à cela que la plupart d'entre eux consommaient des pâtes [composées de plantes et de haschich] (ma`âgîn)*, de l'ambre gris et d'autres variétés de drogues, qui toutes détruisent la santé.*

Quant à son comportement, il parlait à voix basse, avec douceur et raffinement. Il riait de manière prudemment contrôlée. Il marchait avec une extrême lenteur afin de ne pas désorganiser l'agencement de ses vêtements et s'il voyait de la terre répandue [sur le sol] *devant lui, il prenait mille précautions pour l'enjamber sans dommage pour ses* markûb-*s et sans désagrément pour ses vêtements. Il mangeait avec une extrême distinction, par petites bouchées, les mains parfaitement propres, en veillant minutieusement à ne pas salir ses habits.* »[1]

L'emploi de certaines expressions particulières, le maniement de l'humour et de l'ironie, les allusions et les jeux de mots, les joutes de plaisanteries comptent aussi parmi les traits distinctifs des « *awlâd el-balad* ».[2] L'auteur indique que l'expression « *ibn al-dhawq* », « *fils du goût* » ou homme de goût peut également désigner les « *fils du pays* ». Il note cependant que l'homme de goût se soucie davantage de sa conduite que de son apparence, tandis que le fils du pays porte le plus grand soin à l'un comme à l'autre.[3]

Dans une étude portant sur le concept d'*ibn al-balad*, Sawsan el-Messiri retrace l'histoire de cette notion, qui apparaît dans la littérature au XVIIIe siècle.[4] Dans les chroniques d'al-Jabartî (1753-1825/26), cette expression est « *spécifiquement utilisée pour désigner la communauté cairote indigène et musulmane* ».[5] Les oulémas, les marchands et les artisans qui, en vertu de leur position religieuse et économique, avaient acquis un rang élevé dans la structure sociale du Caire étaient identifiés comme des *awlâd al-balad*.[6] Sawsan el-Messiri constate que cette expression s'est dépréciée au début du XIXe siècle, avec l'adoption par certains groupes de la population d'un mode de vie européanisé. Elle qualifie aujourd'hui ceux dont les traits de caractère et le genre de vie représenteraient les valeurs « traditionnelles » de l'identité égyptienne, et se trouve notamment assimilée aux habitants des quartiers dits « populaires » du Caire, situés dans la vieille ville. Elle fait ainsi à la fois référence à un statut social et au mode de vie « traditionnel ». L'association entre cette expression et la tradition apparaît également dans les définitions données par le dictionnaire de Hinds et Badawi. *Ebn el-balad* y est défini comme un autochtone par rapport à un étranger et comme « *quelqu'un qui incarne les bonnes qualités des classes traditionnelles, un gars*

---

[1] « Ibn - Ebn el-balad », pp. 6-7.
[2] Sur les formes d'humour particulières aux *awlâd el-balad* voir aussi « Ibn - Ebn el-nukta », pp. 10-16.
[3] Le penseur Qâsim Amîn (1863-1908) figure pour Ahmad Amîn le modèle de l'homme de goût car il adoptait toujours le bon comportement à chaque situation et à chaque circonstance. *Ibid.*, p. 8.
[4] MESSIRI, Sawsan el-, *Ibn al-balad. A Concept of Egyptian Identity*, Leiden, E.J. Brill, 1978, 116 p. Sur la figure d'Ibn al-balad, voir aussi FAHMY, Ali « Ibn al-balad et l'étranger », in CEDEJ, *D'un Orient l'autre*, volume 2, Paris, Editions du CNRS, 1991, pp. 481-485.
[5] *Ibid.*, p. 19. Lane note pour sa part que « *les habitants musulmans natifs du Caire se désignent communément eux-mêmes comme « El-Masreeyeen », « Owlàd-Masr » (ou « Ahl-Masr ») et « Owlàd-el-Beled », ce qui signifie peuple du Caire, enfant du Caire et enfant de la ville* », LANE, E., *op. cit.*, p. 36.
[6] *Ibid.*, p. 25.

sympathique, un chic type ».[1] L'expression « *welâd* ou *awlâd balad* » désigne les compatriotes et « *ceux qui adhèrent aux valeurs sociales traditionnelles* ».[2]

A part l'article consacré à cette expression, on trouve cinq autres références à la figure d'*ebn el-balad* dans le *Dictionnaire*.[3] Dans l'article « Hargala » (désordre), l'auteur associe le désordre que l'on trouve dans les fêtes, les cinémas et les théâtres à la présence des « *fils du pays* » (*awlâd el-balad*) et des écoliers.[4] Au sujet de l'expression « *taghyîra* » qui désigne les chaussures usées, Aḥmad Amîn indique que « *certains* « *fils du pays* » (awlâd al-balad) *ont pour habitude de ne porter que des* balgha-s *neuves et en changent au bout de quelque temps pour une autre paire de* balgha *neuve. Il y en a, au contraire, qui ne portent que des chaussures usées, qu'ils paient plus cher que les neuves car leur ancienneté montre leur solidité et leur qualité* ».[5] Ils paraissent également en rapport avec la *futuwwa*. L'auteur décrit la *lâsa* comme « *la bande de soie que les membres de la* futuwwa *parmi les fils du pays* (abnâ' al-balad) *enroulent autour d'une calotte pour former un turban* ».[6] La figure d'*ebn el-balad*, alors vêtue d'une djellaba, se trouve enfin opposée au personnage de l'effendi, selon des critères vestimentaires : « *l'effendi est celui qui porte le tarbouche et le* « *fils du pays* » (ebn el-balad) *est celui qui porte la djellaba* ».[7]

Aḥmad Amîn décrit principalement les « enfants du pays » au travers de leur habillement. Il les caractérise également par le raffinement de leurs manières, leur humour, l'emploi d'expressions particulières, la consommation de drogue. Bien qu'associés au mode de vie « traditionnel » par leurs vêtements et leur forme de sociabilité, ils n'apparaissent pas dans le *Dictionnaire* comme les représentants de l'identité égyptienne ou de ses valeurs « traditionnelles ». L'auteur ne s'y réfère pas quand il décrit les traits caractéristiques des Egyptiens. Ils ne font pas en outre l'objet d'une présentation particulièrement positive : ces élégants quelque peu empruntés et ridicules sont de santé fragile, s'adonnent à la drogue et leur genre de vie n'incite pas au dynamisme.

4 Le changement vestimentaire :

Aḥmad Amîn constate dans l'article « Al-azyâ' » la rapide transformation des costumes des Egyptiens avec le dévoilement des femmes et la diffusion du costume européen chez les hommes : « *Puis le changement s'introduisit dans les vêtements des hommes comme*

---

[1] Dictionnaire de Hinds et Badawi, pp. 96-97.
[2] *Ibid.*, p. 955.
[3] « Ibn - Ebn el-nukta », pp. 10-16, « Afandî », pp. 50-51, « El-taghyîra », p. 123, « El-lâsa », p. 345, « Hargala », p. 409. L'équivalent féminin des « filles du pays » (*banât el-balad*) n'apparaît qu'une seule fois dans le *Dictionnaire*, dans l'article « Al-burqu` », pp. 85-86. L'auteur indique que les « filles du pays » portaient le voile facial.
[4] « Hargala », p. 409.
[5] « El-taghyîra », p. 123.
[6] « El-lâsa », p. 345. Sawsan el-Messiri indique qu'au début du XXe siècle, les petits commerçants et artisans, les bouchers, les cafetiers, identifiés comme des *awlâd al-balad*, étaient investis dans la *futuwwa* et assuraient la protection et la défense de leur quartier. Les qualités de la *futuwwa*, habileté, intelligence, force, bravoure, générosité, correspondent par ailleurs à celles que l'on prête aux *awlâd al-balad*. MESSIRI, Sawsan el-, *op. cit.*, pp. 47-48 et 64.
[7] « Afandî », p. 50. Ce changement d'attribut vestimentaire indique vraisemblablement qu'ici l'expression *ebn el-balad* ne désigne pas les mêmes personnages que ceux que l'auteur décrit dans l'article « Ibn - Ebn el-balad ». On relève de même que la retenue et la distinction qui leur sont prêtées dans cet article se trouvent en contradiction avec le désordre qu'ils causent dans les fêtes, les cinémas et les théâtres (« Hargala », p. 409).

des femmes. Les femmes se mirent à sortir avec les robes qu'elles portaient à l'intérieur des maisons, mais d'aspect plus joli. Quant aux hommes, le costume européen [composé] *d'une jaquette et d'un pantalon se répandit parmi eux, jusqu'aux gens d'al-Azhar et de Dâr al-`ulûm...* »[1]

4.1 Le dévoilement des femmes (*sufûr*) :

Huit articles évoquent le dévoilement des femmes (*sufûr*) qui débuta dans les années 1920 en Egypte.[2] D'un point de vue vestimentaire, il entraîna l'effacement de certaines pièces de vêtements.[3] Aḥmad Amîn note ainsi que « *le voile facial* (burqu`) *commence à disparaître peu à peu en raison des appels au dévoilement. Il semble destiné* [à finir] *au Musée égyptien* (dâr al-âthâr) ».[4] Il constate que la *melâya* est « *maintenant moins utilisée en raison du dévoilement des femmes* ».[5] Il commente ainsi la disparition de la *ḥabara* : « *La civilisation moderne a emporté les* ḥabara-s *et les vêtements semblables, et leur indécence* (khalâ`a). *La femme dévoilée commence à sortir en robe. La beauté de la* ḥabara*, son indécence, son art et sa façon s'en sont allés.* »[6] Relevons la singularité de telles remarques. Aḥmad Amîn insiste sur l'indécence voire l'obscénité (*khalâ`a*) de cet habit, qui avait parfois « *des coupes scandaleuses* (faḍiḥ) »[7] qui faisaient apparaître les formes du corps et que les prostituées portaient de manière à attirer l'attention des hommes. Il s'agit pourtant du seul vêtement dont l'auteur souligne la beauté et dont l'évocation de la disparition laisse paraître quelque nostalgie. Il signale par ailleurs que le bracelet de cheville « *s'est démodé avec la civilisation moderne* ».[8]

4.2 Vêtements « traditionnels » et vêtements « modernes » : *jubba*, cafetan et costume européen, turban, tarbouche et chapeau :

4.2.1 L'adoption du costume européen et du tarbouche :

Selon M. Canard, ce serait après la guerre de Crimée (1854-1855), lors de laquelle les soldats turcs reçurent des uniformes européens que la mode occidentale s'implanta en Turquie puis en Egypte.[9] Le tarbouche fut introduit en Egypte par Muḥammad `Alî comme coiffure des armées dans les années 1830, à l'imitation de l'uniforme des troupes ottomanes. Il ajoutait une « *note orientale au vêtement militaire* ».[10] Le tarbouche se diffusa par la suite parmi les

---

[1] « Al-azyâ' », p. 34. L'école de Dâr al-`ulum fut fondée en 1872 par `Alî pacha Mubârak pour initier les étudiants d'al-Azhar aux matières dites modernes ou nouvelles (mathématique, physique, géographie, histoire) et former les professeurs des écoles primaires et secondaires.

[2] « Al-azyâ' », pp. 33-35, « Al-usra », pp. 38-40, « Al-burqu` », pp. 85-86, « Ḥabara », pp. 153-154, « El-khaṭba », p. 187, « El-zinâ », pp. 221-222, « Al-mar'a », pp. 362-366, « El-melâya », p. 379.

[3] Concernant le statut des femmes, les implications du voile et du dévoilement sont abordées dans le chapitre La famille et la femme. Voir aussi Le cycle de la vie (le mariage).

[4] « Al-burqu` », p. 86. Le dictionnaire de Hinds et Badawi, p. 20, traduit l'expression « *dâr al-âthâr* » par musée égyptien, c'est-à-dire le musée des Antiquités pharaoniques.

[5] « El-melâya », p. 379.

[6] « Ḥabara », p. 154.

[7] *Ibid.*, p. 153.

[8] « Khalkhâl », p. 194.

[9] CANARD, M., « Coiffure européenne et islam », *Annales de l'Institut d'études orientales* (Alger), tome VIII, 1949-1950, pp. 200-229.

[10] MANSY, Maged, « Forme et réforme. L'Egypte et la Turquie kémaliste », *Cahier du Groupe d'études sur la Turquie contemporaine* (GETC), n° 3 : *Kémalisme et monde musulman*, Paris, Fondation de la Maison des Sciences de l'Homme, 1987, p. 90.

fonctionnaires et dans les milieux occidentalisés. Porté avec le complet-veston européen, il devint un signe de modernisme. Les porteurs de tarbouche représentaient ainsi les secteurs nouveaux ou réformés de l'administration mais également un type de savoir « moderne » qui s'opposait au savoir « traditionnel » dont les « enturbannés », et notamment les oulémas, étaient les dépositaires.[1] Aḥmad Amîn note pour sa part que l'usage de porter le tarbouche est emprunté aux Turcs[2] et que tous ceux qui se coiffent d'un tarbouche sont appelés du titre d'effendi[3]. Il explique que ce titre était à l'origine plus élevé que ceux de pacha et de bey et qu'il fut tout d'abord limité à la famille régnante à Istanbul, correspondant au titre européen de prince. Il fut ensuite donné aux dirigeants (*ḥukkâm*) qui portaient un tarbouche et un costume européen. L'auteur constate l'abaissement progressif de ce titre, donné à tous ceux qui portent un tarbouche, y compris aux employés (*farrâshûna*) qui servent dans les fêtes et les funérailles et qui arborent un costume européen pour se distinguer de ceux qui portent un turban.[4]

Deux articles opposent l'ensemble formé par le cafetan, la *jubba* et le turban au complet-veston et au tarbouche. Au sujet du turban (« Al-`imâma »), le cafetan et la *jubba* se trouvent ainsi opposés au complet-veston, et le turban au tarbouche. L'opposition entre djellaba et tarbouche d'une part, complet-veston et turban d'autre part ressort également de l'article « Effendi ». Aḥmad Amîn y relève notamment l'expression « *afandî baẓramîṭ* » (effendi bâtard) qui qualifie celui qui est vêtu d'une djellaba et d'un tarbouche. La djellaba étant l'attribut du « fils du pays » (*ebn el-balad*) et le tarbouche, celui de l'effendi, ces deux pièces devraient s'exclure mutuellement. L'ensemble composé par le cafetan, la *jubba* et le turban apparaît comme le costume « traditionnel ». La plupart des hommes s'habillaient ainsi avant la diffusion du complet-veston européen : « *Quant aux hommes, ils portaient d'ordinaire le turban, tant les riches que les autres, la* jubba*, le cafetan et la ceinture d'étoffe.* »[5] Cet ensemble de vêtements semble cependant correspondre aux catégories aisées puisque la djellaba bleue est associée au commun du peuple et aux paysans.[6] Il est décrit comme le costume des secteurs « traditionnels » de la société égyptienne. Le turban, la *jubba* et le cafetan ou la djellaba et la *`abâya* sont ainsi présentés comme les vêtements des étudiants d'al-Azhar.[7] Et l'ampleur de la diffusion du costume européen est précisément soulignée à deux reprises par le fait qu'elle a même atteint les étudiants d'al-Azhar et de Dâr al-`ulûm.[8] En témoigne également cette évocation du caractère médiéval et oriental du quartier d'el-Tarbî`a :

---

[1] De manière significative, l'une des raisons qui, semble-t-il, motivèrent la création de Dâr al-`ulûm, par exemple, était de « *faire enseigner les matières nouvelles par des enturbannés et non plus seulement par des efendis, coiffés du tarbouche marque d'appartenance au service de l'Etat* » afin de favoriser « *une évolution de la mentalité générale* » à l'égard des écoles gouvernementales et du type de savoir qui y était dispensé. DELANOUE, Gilbert, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIX*e *siècle*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1982, p. 513. En 1926, les étudiants de Dâr al-`ulûm manifestèrent pour obtenir le droit de porter un complet-veston et un tarbouche à la place du turban et du cafetan.

[2] « Al-azyâ' », p. 33-35.

[3] « Bâshâ », pp. 79-80

[4] « Afandî », pp. 50-51, « Bâchâ », pp. 79-80.

[5] « Al-azyâ' », p. 34.

[6] « Al-azyâ' », pp. 33-35, « El-gallabiyya el-zarqâ' », p. 138.

[7] « Al-azhar », pp. 30-33.

[8] « Al-azyâ' », pp. 33-35, « Al-`imâma », pp. 288-289. Dans l'article « Al-azyâ' », p. 34, l'auteur appuie cette remarque en employant des points de suspension.

« [Ce quartier] *offre également un exemple de la vie cairote au Moyen Âge. On y vend de l'extrait d'ambre gris, du parfum de rose et de fleur d'oranger, et d'autres choses de ce genre. Les marchands sont également à l'image des commerçants du Moyen Âge et* [portent] *un cafetan rayé en soie et en coton* (shâhî*), sans jubba, des markûb-s et une ceinture. Des flacons de formes et de couleurs différentes sont disposés sur la devanture de leur échoppe. La manière dont ils exercent leur métier est elle aussi comparable à celle des marchands du Moyen Âge.* (...) [Ce quartier] *est imprégné d'un pur caractère oriental. Qui veut connaître les gens d'autrefois doit aller les chercher dans ce quartier, parmi la corporation des vendeurs de* balgha-s*, au souk des marchands de biscuits* (sûq al-kaḥkiyyîn) *et au souk des marchands de charbon* (sûq al-faḥḥâmîn)*, parmi la corporation des vendeurs de plantes médicinales provenant des Indes et d'ailleurs, parmi la corporation des vendeurs de bracelets et de boucles d'oreilles, etc.* »[1]

L'auteur a lui-même adopté le costume européen et le tarbouche, en raison de la perte de prestige et de crédit du turban, comme il s'en explique dans l'article sur le turban (« Al-`imâma ») :

« *Les Egyptiens sont toutefois nombreux à choisir de porter le costume européen et le tarbouche à la place de la* jubba *et du cafetan, y compris les étudiants d'al-Azhar et de Dâr al-`ulûm. La raison en est que le turban n'est plus suffisamment respecté au Caire. J'ai déjà expliqué que l'on fait confiance à un homme qui porte un tarbouche à moins qu'il ne commette un acte qui l'en prive tandis que l'on ne se fie à un homme qui porte un turban que s'il fait quelque chose qui lui accorde du crédit.*[2]

Je portais autrefois un turban et j'ai subi bien des inconvénients à le coiffer. Je voulais, par exemple, aller avec un ami qui portait un tarbouche à l'hôtel Sémiramis : on m'en interdit l'entrée à cause de mon turban tandis qu'on l'autorisa au porteur de tarbouche qui, lorsqu'il vit cela, refusa d'y pénétrer. Je demandais une chambre dans un hôtel à Alexandrie et l'on me répondit qu'il était complet. Mais on en trouva une pour l'homme portant un tarbouche qui vint après moi. Si je voulais monter en première classe dans le tramway, je m'entendais dire que c'était la première classe, comme s'il était interdit aux gens qui portaient des turbans d'y pénétrer. [Je rencontrais] *d'autres contrariétés de ce genre si bien que je me vis contraint de changer mes vêtements.* »[3]

L'autobiographie de Aḥmad Amîn contient d'intéressantes remarques sur la portée symbolique des vêtements. L'uniforme des élèves de l'école élémentaire Umm `Abbâs, dans laquelle l'auteur étudia de l'âge de dix à quatorze ans (1896-1900), se composait d' « *un costume au lieu d'une djellaba* » et d' « *un tarbouche au lieu d'une calotte* » : « *je sentais que*

---

[1] « El-Tarbî`a », p. 115. Sur l'évocation des marchés du Caire, voir aussi « Khân el-Khalîlî », p. 187 et « Sû^q el-`aṣr », pp. 240-241. Comme pour le quartier d'el-Tarbî`a, l'auteur souligne le caractère oriental du Khân el-Khalîlî.

[2] L'auteur fait sans doute référence à son autobiographie *Ḥayâtî*, dans laquelle il énonce une opinion similaire : « *Le commun des gens en Egypte, et notamment dans les villes, ne révèrent qu'extérieurement le turban, qu'ils méprisent dans leur for intérieur. Ils ont bien souvent de la considération pour le tarbouche et du dédain pour le turban. Un principe fermement établi est ancré dans leur esprit. Le porteur d'un tarbouche est respecté sauf s'il y a manifestement lieu de ne pas le faire, le porteur d'un turban est méprisé sauf s'il y a manifestement lieu de ne pas le faire.* » AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, Le Caire, Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, 7e édition (1re édition 1950), s.d., p. 155.

[3] « Al-`imâma », p. 289.

mon rang et ma valeur s'étaient élevés »[1]. Son entrée à al-Azhar est marquée par un changement de costume.

« *Vers l'âge de quatorze ans, mon père me fit porter un caban* (qabâ'), *une* jubba, *un turban et des* markûb-s *à la place du costume, du tarbouche et des souliers. Mon aspect paraissait étrange à ceux que me voyaient dans le quartier ou dans les rues car ils savaient que le turban était porté par les jeunes gens plus âgés ou par les vieillards vénérables tandis que les garçons comme moi se coiffaient d'un tarbouche ou d'une calotte. C'est pourquoi ils se moquaient de moi en me voyant porter un turban. Je remarquais souvent les enfants dans les rues se faire des clins d'œil à mon sujet. Je me sentais embarrassé et honteux et je cherchais à passer par les quartiers déserts. Le plus grand malheur advint quand ceux qui étaient avec moi* [à l'école Umm `Abbâs] *me découvrirent ainsi. Ils pensèrent que je m'étais transformé en monstre* (maskh) *ou que j'étais retourné au nomadisme après avoir connu la civilisation, comme si les liens qui nous unissaient n'étaient fondés que sur l'uniformité de nos vêtements et non pas sur l'enfance et la camaraderie. Malgré mon affection pour eux, ils se détournèrent de moi et nos relations cessèrent rapidement* ».[2]

Il revient également à plusieurs reprises sur les nombreux inconvénients qu'il rencontra à porter un turban. Alors qu'il recherchait une épouse, « *le turban se dressait tel un obstacle sur un chemin. Combien de fois me suis-je présenté dans des maisons où l'on était satisfait de mon âge, de mon diplôme et de mon salaire mais pas de mon turban. Selon leur opinion, qui portait un turban était un homme pieux et la piété signifiait pour eux le puritanisme, le manque d'urbanité* (tamaddun), *l'esprit réactionnaire et l'avarice* ».[3] Il rapporte ainsi que lors d'un rendez-vous avec une famille, et voulant monter qu'il avait de l'éducation (*mutamaddin*), il vint avec un livre en anglais, parla des sujets les plus récents et ponctua ses phrases de mots d'anglais. Mais, malgré l'avis favorable de la famille, la jeune fille, qui avait aperçu son turban, sa *jubba* et son cafetan, refusa de l'épouser.

Aḥmad Amîn adopta en 1927, soit l'année suivant sa nomination à l'Université du Caire, et à l'âge de quarante et un ans, le costume européen et le tarbouche. Il explique son choix par l'insistance de l'un de ses collègues de la faculté de Droit qui s'étonnait qu'il continuât à porter un turban, « *emblème des hommes de religion* »[4], ce qu'il n'était pas puisqu'il enseignait la langue et la littérature arabe, ajoutant que le fait qu'il portât un turban dans un milieu où tout le monde était coiffé d'un chapeau ou d'un tarbouche le rendait étranger à son environnement.[5] Tout comme dans l'article du *Dictionnaire* sur le turban, il énumère divers incidents qui lui firent détester cette coiffure. Un hôtel affiche complet pour lui mais l'on trouve une chambre pour un homme en tarbouche, le guichetier d'un bureau de poste donne la préséance à celui qui porte un tarbouche, Aḥmad Amîn se voit refuser l'entrée d'un casino à Alexandrie, on lui indique la seconde classe alors qu'il s'apprête à monter en première dans le tramway.[6]

---

[1] AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, *op. cit.*, p. 39.
[2] *Ibid.*, p. 44.
[3] *Ibid.*, p. 128. Aḥmad Amîn se maria en 1916, ce qui permet de dater les faits qu'il rapporte de l'époque de la Première Guerre mondiale.
[4] *Ibid.*, p. 154.
[5] Toujours dans le registre des images vestimentaires, notons que l'université lui fit de prime abord l'impression d'être « *un al-Azhar avec un chapeau* » (*qubba`*), *ibid.*, p. 153.
[6] *Ibid.*, p. 155.

4.2.2 Turban, tarbouche et chapeau : l'uniformisation des vêtements et l'exemple de la révolution turque

Aḥmad Amîn se réfère par deux fois à la révolution turque et à la mesure prise par la Grande Assemblée nationale d'Ankara le 25 novembre 1925 d'imposer le port du chapeau de type européen à tous les hommes, le turban étant limité aux seuls hommes de religion officiels.[1] Dans l'article sur les costumes (« Al-azyâ' »), l'auteur évoque l'unification des costumes « *comme l'ont fait les Turcs lors de leur révolution. Seuls les dignitaires religieux font exception et sont autorisés à porter le turban. Le tout-venant se voit obligé de revêtir le costume européen et le chapeau, y compris les muezzins* ».[2] Au sujet du turban (« Al-`imâma »), il signale que « *Mustapha Kemal a proscrit* [cette coiffure]*, sauf pour les hommes de religion, pour imposer* [aux autres] *de porter un chapeau* ».[3]

Aḥmad Amîn visita la Turquie aux mois de juin et juillet 1928, comme il le relate au chapitre 25 de son autobiographie.[4] Il fut envoyé à Istanbul par l'Université du Caire pour y effectuer des recherches sur les anciens livres de géographie conservés dans les bibliothèques de cette ville. Il manifeste son intérêt pour la révolution opérée par Mustapha Kemal (1880-1938), et « *désirai*[t] *ardemment connaître l'essence de ce bouleversement, son ampleur et ses mérites* »[5] : « *je voulais comprendre ses effets et y réfléchir longuement* [afin de savoir] *lesquels seraient avantageux pour l'Egypte et lesquels ne le seraient pas, et si l'Egypte devait ou non s'acheminer vers une telle réforme* ».[6]

Le 29 octobre 1923 la République était proclamée en Turquie et Mustapha Kemal en devenait le président. S'en suivit toute une série d'importantes réformes dont Aḥmad Amîn présente ainsi les principaux aspects[7] : l'abolition du califat[8], l'abolition du ministère des biens *waqf*-s, la suppression des tribunaux religieux[9] et l'unification du système juridique, la suppression des écoles religieuses et l'unification du système scolaire, l'abolition des confréries soufies, la fermeture de leurs couvents et leur transformation en écoles, l'interdiction de la divination, de la magie, de la confection de charmes et d'amulettes, punis d'une peine de prison et d'une forte amende, l'interdiction faite aux personnes autres que les hommes de religion de porter le turban et le costume des hommes de religion, l'instauration du vendredi comme jour chômé obligatoire, l'adoption du calendrier européen, l'interdiction de l'exhibition du trousseau et des banquets publics lors des mariages, la promulgation d'un Code civil[10], l'abolition de la polygamie[11], le droit au divorce pour les deux époux, l'égalité

---

[1] On relève une troisième référence à la révolution turque au sujet de l'abolition des biens de mainmorte, « Al-awqâf », p. 76.
[2] « Al-azyâ' », p. 35.
[3] « Al-`imâma », p. 289.
[4] AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, *op. cit.*, pp. 159-175.
[5] *Ibid.*, p. 160.
[6] *Ibid.*, p. 167.
[7] *Ibid.*, pp. 165-167.
[8] Le califat fut aboli le 3 mars 1924.
[9] la suppression des tribunaux religieux date du 8 avril 1924.
[10] Le Code civil suisse fut adopté en 1926.
[11] L'abolition de la polygamie et l'obligation du mariage civil datent de septembre 1925.

politique, sociale et civile des hommes et des femmes[1], la séparation de la religion et de l'Etat[2] et l'adoption des caractères latins[3].

Aḥmad Amîn rencontra à Istanbul `Alî bey Fawzî, l'un de ses anciens professeurs de l'Ecole de la magistrature *shar`î*, alors résidant en Turquie. Ce dernier apparut à Aḥmad Amîn comme la personne la plus apte à lui expliquer la révolution turque, « *ses résultats, ses avantages et ses inconvénients* ».[4] Les nombreuses indications données par Aḥmad Amîn sur la révolution turque sont ainsi rapportées des propos de `Alî bey Fawzî. Il est intéressant de relever que celui-ci explique l'interdiction du port du turban par le fait que « *des personnes sans rapport avec la religion s'étaient infiltrées parmi les hommes de religion. Ils étaient nombreux à porter le turban avec lequel ils trompaient les gens. Les mendiants, les astrologues, les faiseurs d'amulettes, les charlatans portaient tous un turban et s'habillaient comme les hommes de religion. L'interdiction par le gouvernement turc du port du turban, à l'exception des hommes de religion officiels, est une mesure salutaire qui élimine de manière radicale la plupart des moyens* [utilisés] *par les charlatans et les imposteurs.* »[5]

La mesure prise par la Turquie connut un certain retentissement en Egypte où partisans et adversaires du chapeau et du tarbouche s'opposèrent durant l'entre-deux-guerres. Pour les partisans du chapeau, le tarbouche était « *symbole du despotisme* »[6] et l'unification des vêtement apparaissait comme le moyen de « *se débarrasser du poids oriental archaïque* »[7]. Des raisons d'hygiène étaient également avancées.[8] En 1926, al-Azhar publiait un avis juridique (*fatwa*) au sujet du chapeau. S'appuyant sur un *ḥadîth* du Prophète selon lequel « *celui qui imite les autres devient l'un d'entre eux* »[9], il estimait que « *le musulman qui imite un non-musulman dans sa manière particulière de se vêtir, suit en même temps sa manière de croire et de se comporter ; c'est donc un infidèle selon le consensus (ijma) des musulmans* ».[10] En 1903, Muḥammad `Abduh, alors mufti d'Egypte, avait déjà rendu une *fatwa* sur le port du chapeau. Il répondait alors à la question d'un musulman du Transvaal (Afrique du Sud) qui demandait s'il était permis de porter un chapeau pour s'acquitter d'affaires personnelles, les musulmans du Transvaal étant victimes de discrimination. Selon l'avis de Muḥammad `Abduh, dans le cas des minorités musulmanes, le fait de porter un chapeau, si cela répond à une nécessité, ne relève pas de l'imitation d'une autre religion.[11] Puis en 1932, le cadi d'une ville de Yougoslavie sollicitait une *fatwa* du mufti d'Egypte. Un certain nombre d'habitants,

---

[1] Les femmes obtinrent le droit de vote et d'éligibilité aux élections nationales en 1934 ; un droit d'abord restreint aux élections municipales en 1930.
[2] Lors de la révision de la Constitution en 1928, l'islam n'est plus religion d'Etat.
[3] Une mesure prise en novembre 1928.
[4] AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, *op. cit.*, p. 165.
[5] *Ibid.*, p. 168.
[6] MANSY, Maged, « Forme et réforme. L'Egypte et la Turquie kémaliste », *Cahier du Groupe d'études sur la Turquie contemporaine* (GETC), n° 3 : *Kémalisme et monde musulman*, Paris, Fondation de la Maison des Sciences de l'Homme, 1987, p. 90.
[7] *Ibid.*, p. 91.
[8] Aḥmad Amîn indique par exemple que `Alî bey Fawzî considère le chapeau offre une meilleure protection pour la tête et les yeux. *Ḥayâtî*, *op. cit.*, p. 168.
[9] Cité par MANSY, Maged, *op. cit.*, p. 91.
[10] *Al-Ahram*, 24 mars 1926, cité par MANSY, Maged, *op. cit.*, p. 91.
[11] CANARD, M., « Coiffure européenne et islam », Annales de l'Institut d'études orientales (Alger), tome VIII, 1949-1950, pp. 200-229. L'auteur signale également un article de Rashîd Riḍâ, « Le port de la coiffure appelée burnayṭa et l'imitation des chrétiens » (al-Manâr, Vi, fasc. 16, p ; 710), dans lequel il considère que les vêtements relèvent de la coutume et non pas de la religion : les musulmans ne s'habillent plus comme le Prophète, ajoutant que si une nation veut changer ses usages, elle doit le faire pour son intérêt et non par imitation.

écrivait-il, ont « *abandonné notre manière de s'habiller et portent le chapeau* (...) *ces novateurs nous traitent de réactionnaires et suivent le président de la République turque en acceptant ses réformes* ».[1] De ce fait, le cadi refusait de leur appliquer les lois musulmanes sur le mariage et l'héritage. La *fatwa* rendue par le mufti d'Egypte était la suivante : « *le port du chapeau n'est pas en soi un signe d'infidélité, car il ne marque pas de façon tranchante un mépris vis-à-vis de la religion musulmane, ou la négation d'un de ses aspects importants. Cependant, si quelqu'un portant le chapeau apparaît mépriser ou nier un aspect essentiel de la religion, alors il est considéré comme* ridda *(apostat)* ».[2]

Des nationalistes défendirent le tarbouche, ainsi promu symbole de l'identité égyptienne. Sa`d Zaghlûl (1859-1927) se prononça pour le maintien du tarbouche et mit provisoirement un terme à la polémique en déclarant notamment « *les habits et les coutumes de chaque peuple sont originels et se transmettent de père en fils... Ceux qui acceptent de modifier leurs traditions sont comme ceux qui se détachent de leur généalogie pour en obtenir une autre ; en vérité, ils n'acquièrent que la malédiction de leurs ancêtres...* ».[3] Au cours de l'hiver 1932, Aḥmad Ḥusayn, qui devait fonder l'année suivante le parti ultra-nationaliste Jeune Egypte (Miṣr al-fatâ), lançait le projet de la piastre (*mashrû`al-qirsh*). Présenté comme une campagne de développement de l'industrie nationale, il visait à récolter une piastre auprès de chaque citoyen afin de construire une usine de fabrication de tarbouches, considérés comme « *l'emblème national de l'Egypte* », et qui étaient majoritairement importés d'Autriche et de Tchécoslovaquie.[4] Dix-sept mille piastres furent ainsi récoltées en un mois.[5] Après la Révolution de 1952, le tarbouche fut rejeté comme un symbole de l'ancien régime.[6]

Aḥmad Amîn ne paraît pas hostile à l'unification des vêtements et conclut ainsi son article sur les costumes (« Al-azyâ' ») : « *Chaque nation veut généralement se réformer et unifier ses costumes, comme l'ont fait les Turcs lors de leur révolution.* (...) *L'uniformisation des vêtements est ressentie comme une première mesure de renouveau car elle insuffle du dynamisme dans les esprits. En Egypte, les réformateurs commencent également à y réfléchir.* »[7] Il juge par ailleurs de manière négative la diversité des vêtements des Egyptiens. Le dynamisme qu'insufflerait la mesure d'unification des vêtements renvoie à la description de la figure d'*ebn el-balad*, qui marche « *avec une extrême lenteur afin de ne pas désorganiser l'agencement de ses vêtements* »[8] et dont le mode de vie n'incite guère à l'activité et au dynamisme. *Jubba* et cafetan furent en effet associés à l'apathie : « *Ne tomberons-nous pas d'accord sur le fait que quiconque revêt la* jubba *et le* quftân*, par exemple, paralyse en lui-même, par l'adoption de ces vêtements, toute activité et toute*

---

[1] MANSY, Maged, *op. cit.*, p. 91.
[2] *Al-Ahram*, 18 février 1932, cité par MANSY, Maged, *op. cit.*, p. 92.
[3] *Al-Ahram*, 12 mars 1926, cité par MANSY, Maged, *op. cit.*, p. 92. Cette déclaration offre un remarquable exemple d'invention des traditions. La construction de l'identification nationale autour du tarbouche serait fort intéressante à étudier. Sur l'invention des costumes nationaux, et notamment l'exemple du kilt écossais, voir THIESSE, Anne-Marie, *La Création des identités nationales. Europe XVIIIe-XXe siècle*, Paris, Editions du Seuil, 1999, pp. 190-197.
[4] MANSY, Maged, *op. cit.*, p. 92.
[5] Sur le projet de la piastre, voir également MONCIAUD, Didier, « L' Œuvre de la Piastre et Misr al-fatât, entre nationalisme économique et réforme sociale », in ROUSSILLON, Alain, dir., *Entre Réforme sociale et mouvement national. Identité et modernisation en Egypte (1882-1962*), Le Caire, CEDEJ, 1994, pp. 113-127.
[6] Sur l'histoire du tarbouche, on peut lire le roman de Robert Solé, *Le Tarbouche*, Paris, Editions du Seuil, 1992, 412 p.
[7] « Al-azyâ' », p. 35.
[8] « Ibn - Ebn el-balad », p. 7.

entreprise ? [...] La vêture ainsi composée, agrémentée du châle et de la ceinture, est celle de l'apathie et de la paresse, celle de l'immobilisme, celle de la faiblesse et de la soumission, une vêture, en un mot, qui s'oppose au progrès et à l'avancement du pays et de sa jeunesse. »[1]

Concernant la réforme des habitudes vestimentaires des Egyptiens, l'auteur signale également des mesures visant à interdire de marcher pieds nus :

« *Depuis peu s'est créé au Caire un comité pour interdire de marcher pieds nus, car cela est considéré comme quelque chose de honteux* (subba).[2] *De nombreuses personnes ont donné des sommes considérables* [pour financer] *cette interdiction. Mais* [cette mesure] *n'a pas fait l'objet d'études suffisantes et n'a donc pas totalement réussi. Il est peut-être possible de l'appliquer dans les villes, au Caire et à Alexandrie. Quant aux paysans qui travaillent au bord du fleuve dans des champs irrigués, une longue réflexion est indispensable pour lutter contre le fait qu'ils marchent pieds nus.* »[3]

Les vêtements apparaissent comme l'un des thèmes importants du *Dictionnaire*. De nombreux articles s'y rapportent pour répertorier au total une cinquantaine de pièces de vêtements, coiffures, voiles et chaussures. Aḥmad Amîn ne définit pas de costume national. Ni la djellaba, vêtement du commun du peuple et des paysans, ni l'habit de l'*ebn el-balad*, figure pourtant en rapport avec l'identité égyptienne, ne sont emblématiques ou valorisées. L'auteur aborde les vêtements des Egyptiens sous l'angle de la diversité et du changement. Il décrit notamment le rôle distinctif des vêtements, qui signifient les différences d'âge, d'origine sociale et géographique, de statut religieux ou de métier. Cette diversité, négativement jugée par l'auteur qui y voit une forme de désordre, est liée à l'adoption du costume européen, qui introduit de nouvelles pièces et possibilités de combinaison. En effet, « *la modification des systèmes vestimentaires est l'une des conséquences des plus visibles de l'acculturation ; pendant la période transitoire qui précède l'abandon total du vêtement traditionnel, l'appauvrissement de l'ensemble des pièces et l'introduction de pièces nouvelles entraînent l'apparition de nouvelles règles de composition.* »[4] Aḥmad Amîn constate notamment la dévaluation qui affecte l'ensemble « traditionnel », que forment la *jubba*, le cafetan et le turban, et le prestige qui entoure le port du costume européen et du tarbouche, signes de modernisme. Parce qu'ils en constituent l'aspect le plus visible, les vêtements sont ainsi révélateurs de la dualité de la société égyptienne, partagée entre le mode de vie « *ancien hérité des aïeux* » et un mode de vie « *nouveau emprunté à la civilisation des Européens* ».[5]

---

[1] 'ALLÛBA, M., « Notre situation sociale », *Revue des affaires sociales*, vol. 3, n° 10, 1942, p. 9, cité par ROUSSILLON, Alain, « Savoirs réformistes et politique en Egypte au tournant des années 1940 », *Genèses*, 5, septembre 1991, p. 78.

[2] Ce qui est abordé comme un problème d'hygiène dans l'article « Al-naẓâfa », pp. 397-398. Le fait de marcher pieds nus dans l'eau ou par terre favorise la contamination de la bilharziose et de l'ankylostomiase, maladies très répandues. Voir aussi La santé, les maladies, la propreté et l'hygiène.

[3] « El-ḥafâ », p. 172.

[4] DELAPORTE, Y., « Vêtement », *op. cit.*, p. 740.

[5] AMÎN, Aḥmad, *Zu`amâ' al-iṣlâḥ fî al-`aṣr al-ḥadîth* (Les grands réformateurs de l'époque moderne), Beyrouth, Dâr al-kitâb al-`arabî, s.d. (1re éd. 1948), p. 344.

Chapitre IV

Aspects de la vie quotidienne

1 L'équipement domestique :

Cinquante-neuf articles contiennent des indications sur l'équipement domestique, que composent le matériel, les objets et les meubles « *se trouvant à l'intérieur de la maison et de ses dépendances proches, sur lesquels s'appuie la vie quotidienne familiale, à l'exclusion des objets servants à l'exercice d'une activité agricole ou artisanale.* »[1] Dans la table des matières, on relève treize articles dont les titres se rapportent à des objets liés à l'équipement domestique : « Al-ibra » (l'aiguille), « Abrî^q » (aiguière), « El-ballâṣ » (une jarre à eau), « Al-jarra » (la jarre), « El-rukka » (la quenouille ; les remèdes de bonne femme), « Al-sajjâd al-`ajamî » (les tapis persans), « Al-ghirbâl wa-l-munkhul » (le crible et la tamis), « Qindil » (lampe à huile), « Finjân al-qahwa » (la tasse à café), « Al-kursî » (la chaise), « El-matrid » (un plat en terre), « Al-minsaj » (le métier à broder), « Al-yufaṭ » (les formules religieuses calligraphiées et encadrées).[2] En s'inspirant du classement de l'équipement domestique selon des critères fonctionnels proposé par M. de Virvile et S. Tardieu, il est possible de regrouper les objets mentionnés dans le *Dictionnaire* en une dizaine de catégories : les ustensiles de cuisine, les récipients destinés au transport et à la conservation de l'eau, les instruments producteurs de chaleur, le mobilier, les tapis, l'éclairage, l'encens et les parfums, les accessoires de toilette, la couture, broderie et filage, la literie et les objets de piété.[3]

Ce sont les ustensiles de cuisine qui regroupent le plus grand nombre d'articles avec trente références. Aḥmad Amîn consacre notamment un article de cinquante-sept lignes au crible et au tamis (« Al-ghirbâl wa-l-munkhul »). Il y décrit précisément la confection de la farine à l'époque où les Egyptiens de condition riche et moyenne préparaient leur pain chez eux. Il donne des indications sur la fabrication, l'entretien et la vente des cribles et des tamis et relève les expressions qui leur sont liées.[4] Il dédie un article au *matrid*, plat en terre cuite de couleur rouge ou jaune qui constitue l'ustensile le plus courant des paysans, dans lequel ils transportent le lait, cuisent les aliments au four et servent les plats cuisinés.[5] Parmi les ustensiles destinés à la cuisson des aliments, il est également fait mention du *ṭâjin*, un plat à four, équivalent au *matrid* mais plus large[6], de la *^qedra*, récipient en métal ou en terre, en forme d'urne avec des anses, utilisé pour la cuisson des fèves[7], des plateaux[8] et de la *ṣaniyya*,

---

[1] Selon la définition proposée par Virvile, M. de, dir., *Système descriptif des objets domestiques français*, Musée national des arts et traditions populaires, Centre d'Ethnologie française, Paris, Ed. des Musées nationaux, 1977, p. 7. Voir l'index Equipement domestique.

[2] « Al-ibra », pp. 1-2, « Abrî^q », p. 3, « El-ballâṣ », p. 94, « Al-jarra », pp. 135-136, « El-rukka », p. 214, « Al-sajjâd al-`ajamî », p. 230, « Al-ghirbâl wa-l-munkhul », pp. 297-298, « Finjân al-qahwa », p. 311,« Qindil », p. 328, « Al-kursî », p. 336, « El-matrid », p. 355, « Al-minsaj », 468, p. 383, « Al-yufaṭ », pp. 419-420.

[3] Virvile, M. de, dir., *op. cit.*, 291 p. et Tardieu, Suzanne, *Equipement et activités domestiques*, Musée national des arts et traditions populaires, Guides de la galerie d'étude, Paris, Ed. des Musées nationaux, 1972, 72 p.

[4] « Al-ghirbâl wa-l-munkhul », pp. 297-298

[5] « El-matrid », p. 355.

[6] « El-matrid », 428, p. 355, « El-mufâraqât », 454, pp. 374-375.

[7] « Al-ḥammâm », pp. 179-180, « Al-ṣinâ`a al-miṣriyya », pp. 262-263, « Al-fûl », pp. 312-313, « Al-mustawqad », p. 366.

[8] « Kunâfa », p. 339, « Al-muḥtasib », pp. 356-357

un plat peu profond[1]. Aḥmad Amîn évoque divers récipients tels que le *magûr*, un grand saladier en terre[2], la *sulṭaniyya*, un saladier[3] et le *kashkûl al-fuqarâ'*, récipient dans lequel les pauvres mettent les restes de différents plats[4]. De grandes jarres comme la *ballâṣ* servent à la conservation du fromage fermenté (*meshsh*), du poisson salé ou du lait.[5] Des plateaux sont utilisés pour le transport et la présentation des aliments.[6] Sont également cités les couteaux, les ciseaux et les ouvre-boîtes.[7] Aḥmad Amîn signale l'introduction des couverts de table : « *Ils mangeaient jadis avec les mains. Aussi, ils s'attachaient à les laver avant et après les repas. Avec le développement de la civilisation moderne, ils mangent avec une fourchette, une cuillère et un couteau.* »[8] On trouve également mention de la meule (*ṭawâḥîn*), du mortier (*hâwan*), du pilon (*midaqq*), de la cafetière (*kanaka*), des verres et des tasses à café.[9]

Dix articles évoquent divers récipients destinés au transport et à la conservation de l'eau. Aḥmad Amîn consacre un article à la *ballâṣ*, une grande jarre avec des anses, dont le nom est dérivé d'un village de Haute-Egypte, al-Ballâṣ. Elle joue un rôle important dans les campagnes où elle sert à puiser de l'eau tous les jours dans les canaux et le fleuve. La paysanne la porte avec adresse sur la tête.[10] Il fait mention du *zîr*, une grande jarre sans anse utilisée pour stocker et filtrer l'eau[11] et du *kûz*, un gobelet, cruchon ou pot servant généralement à puiser de l'eau[12]. Il décrit l'entretien des gargoulette (*qulla*, pl. *qulal*), dont les Egyptiens prenaient grand soin : ils les frottaient avec du sable tous les jours, les lavaient, les disposaient sur un plateau et les mettaient à rafraîchir dans les moucharabiehs.[13] Il signale notamment l'usage durant le mois de ramadan de laisser des gargoulettes propres et remplies d'eau alignées devant les maisons pour les passants au moment de la rupture du jeûne ou encore de casser une jarre ou une gargoulette derrière le visiteur que l'on ne souhaite pas voir revenir.[14] L'adduction d'eau a entraîné la disparition de l'aiguière, ustensile couramment employé pour se laver les mains avant et après les repas et qui faisait toujours partie du trousseau de la mariée : « *Quand la civilisation moderne nous a envahis, l'aiguière et sa cuvette nous sont, avec les robinets, devenues inutiles, sauf en de rares exceptions.* »[15]

Huit articles font mention des fours et des réchauds utilisés pour la cuisson des aliments.[16] Il décrit précisément le *kânun*, réchaud en fer à bois, à charbon ou à coke, que

---

[1] « Umm `Alî », p. 71.
[2] « Bûẓa », p. 104, « Al-kuttâb », pp. 334-335,« El-mekhallilâtî », p. 361.
[3] « Bandîra », p. 97, « El-mekhallilâtî », p. 361.
[4] « El-keshk », p. 337.
[5] « El-fesîkh », pp. 307-308, « El-meshsh », p. 367, « Al-muqâṭa`a », p. 376.
[6] « `Alî lûz », p. 288, « Al-ma'kûlât al-khâṣṣa », pp. 353-354, « Al-mashrûbât », pp. 367-369.
[7] « Sûq el-`aṣr », pp. 240-241, « Nesenn el-sekkin », p. 396.
[8] « Al-akl », p. 54.
[9] « Ibn - Ebn kubbâya », p. 9, « Al-alwân », pp. 57-60, « Al-subû` », p. 229, « Al-ṭa`âm », p. 277, « Al-ghirbâl wa-l-munkhul », pp. 297-298, « Finjân al-qahwa », p. 311, « Al-fûl », pp. 312-313, « Al-kinâyât », pp. 339-340, « Al-mashrûbât », pp. 367-369, « El-mufâraqât », pp. 374-375.
[10] « El-ballâṣ », p. 94
[11] « Al-jarra », pp. 135-136, « Al-kuttâb », pp. 334-335, « Al-malaq », p. 379.
[12] « Al-jarra », pp. 135-136, « Al-kuttâb », pp. 334-335, « Kunâfa », p. 339.
[13] « Al-jarra », pp. 135-136. Voir aussi « Al-buyût », pp. 106-108, « Al-ṣinâ`a al-miṣriyya », pp. 262-263, « Al-muḥtasib », pp. 356-357.
[14] « Al-jarra », pp. 135-136.
[15] « Abrîq », p. 3.
[16] « Ism al-tafḍîl », pp. 42-44, « Umm `Alî », p. 71, « Al-baṭâṭa », p. 89, « Biṭṭîkh », pp. 90-91, « El-gilla », p. 139, « Al-ghirbâl wa-l-munkhul », pp. 297-298, « Kunâfa », p. 339, « El-matrid », p. 355.

remplacent les réchauds à gaz (*wabûr gâz*).[1] Un article porte sur la *gilla*, fumier mélangé avec de la paille, utilisé comme combustible par les paysans et vendu au Caire pour les fours à pain.[2] Cinq articles portent sur le mobilier.[3] Aḥmad Amîn consacre un article aux différents types de chaises : la chaise de cuisine (*kursî al-maṭbakh*), petite chaise sans dossier sur laquelle s'assied la femme quand elle cuisine, la chaise de la mariée (*kursî el-`arûs*), qui comporte des marches et se trouve placée près du lit et la « chaise du dîner » (*kursî el-`ashâ*), haute de cinquante centimètres, parfois incrustée de nacre, et sur laquelle on posait le plateau au moment du repas.[4] Un article décrit le mobilier des repas de la famille khédiviale composé de coussins de brocart, d'un plateau d'or ou d'argent posé sur une chaise et de chasse-mouches.[5] Il signale que les tables basses ont été remplacées par des tables hautes : « *Les pauvres et les gens de moyenne condition s'asseyaient pour manger sur des tapis ou des nattes devant une table ronde, puis ils introduisirent le système* (niẓâm) *de la table haute, sur laquelle ils prennent leur repas.* »[6] Cinq articles font en outre mention de l'utilisation de différentes sortes de tapis.[7] L'éclairage est abordé dans quatre articles.[8] L'auteur consacre notamment un article à la lampe à huile (*qindil*), probablement en raison de la disparition de son usage avec l'éclairage électrique. Il en décrit la forme et le mode d'emploi, relève les expressions qui lui sont liées et signale que l'on en trouve des modèles au Musée arabe.[9] L'auteur décrit comme des objets courants que l'on trouve dans la plupart des maisons les encensoirs (*mibkhar*) et les flacons ou vases à parfum (*qumqum*), à long col étroit et au bouchon percé, utilisés pour faire des aspersions d'eau parfumée.[10] L'utilisation de l'encens apparaît comme une coutume héritée des anciens Egyptiens car des encensoirs ont été retrouvés dans leurs tombeaux.[11] Le flacon à khôl (*mukhala*) en argent, en fer ou en verre et son bâtonnet (*mirwad*) en bois, en ivoire, en argent, en verre ou en fer sont, avec les flacons à parfum, les seuls accessoires de toilette mentionnés dans le *Dictionnaire*, qui en donne deux fois la description.[12] Tout comme l'encensoir, il apparaît comme un vestige des anciens

---

[1] « Al-ghirbâl wa-l-munkhul », pp. 297-298.

[2] « El-gilla », p. 139.

[3] « Al-akl », pp. 53-54, « El-sufragiyya », p. 233, « Al-ṣinâ`a al-miṣriyya », pp. 262-263, « Al-ṭa`âm », p. 277, « Al-kursî », p. 336.

[4] « Al-kursî », p. 336.

[5] « Al-ṭa`âm », 322, p. 277.

[6] « Al-akl », p. 54.

[7] « Al-akl », pp. 53-54, « Al-jazzâr », p. 136, « Al-sajjâd al-`ajamî », p. 230, « Al-farwa », p. 307, « Al-kursî », p. 336.

[8] « Al-sham` », p. 252, « El-ṣiwân », p. 263, « Qindil », p. 328, « Mîzâniyyat al-bayt », pp. 390-391.

[9] « Qindil », p. 328.

[10] « Al-bakhûr », pp. 80-81, « Al-ṭîb », p. 278, « El-mebakhkharâtî », pp. 354-355. Ces deux objets figurent parmi les illustrations du *Dictionnaire* : illustration n° 7, p. v, « Flacon à parfum et encensoir » (Qumqum wa mibkhara). Un encenseur est également représenté dans l'illustration n° 20, p. x « l'encenseur » (Al-mebakhkharâtî).

[11] « Al-bakhûr », pp. 80-81. L'encens est utilisé pour se parfumer (« Al-ṭîb », p. 278), il est employé dans les maisons (« Al-bakhûr », pp. 80-81, « Al-ṭîb », p. 278), dans les magasins (« Al-bakhûr », pp. 80-81, « El-mebakhkharâtî », pp. 354-355), dans les mosquées (« Al-Azhar », pp. 30-33, « Al-bakhûr », pp. 80-81, « Al-ṭîb », p. 278), dans les églises (« Al-bakhûr », pp. 80-81), lors des funérailles (« Al-ṭîb », p. 278), pour soigner les maladies et la stérilité (« Al-bakhûr », pp. 80-81, « Al-`uqm », p. 286). Il est également employé dans le *zâr* (« Al-asyâd », pp. 45-47, « Al-bakhûr », pp. 80-81) et connaît diverses utilisations magiques (« Budûḥ », p. 82, « Al-asyâd », pp. 45-47, « Al-bakhûr », pp. 80-81, « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190, « Al-`ayn », p. 293, « El-^{q}arr », p. 319). L'auteur signale également le métier d'encenseur (« Al-bakhûr », pp. 80-81, « El-mebakhkharâtî », pp. 354-355).

[12] « Al-kuḥl », p. 336, visiblement inspiré de LANE, Edward, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londres, East-West Publications, 1989 (1re édition : 1836), p. 45 et « Al-mar'a », pp. 362-366. L'illustration n° 47, p. xxii, intitulée « Bâtonnet à khôl » (*mirwad*) représente deux flacons de khôl dans un étui et des bâtonnets. Elle est également empruntée à Lane, « Muk-hul'ahs and mirweds », *ibid.* p. 45.

Egyptiens car des flacons de khôl ont été découverts dans leurs tombeaux.[1] L'auteur fait également référence aux outils et appareils liés à la couture, à la broderie et au filage.[2] On relève trois brèves mentions de la literie (matelas, oreillers, couvertures).[3] Un article concerne les versets et les formules religieuses, calligraphiés et encadrés, qui sont accrochés dans les maisons et les magasins. L'auteur indique que nombreux sont ceux qui se passent de ces calligraphies au profit de photographies de paysage ou de reproductions de tableaux.[4]

2 Les soins du corps :

Trente articles évoquent la toilette et les soins du corps.[5] Dans la table des matière, sept titres sont en rapport avec ce thème : « Ballâna » (femme qui aide à la toilette), « Al-ḥufûf » (l'épilation), « Al-ḥammâm » (le hammam), « Ḥennâ » (henné), « Al-khiḍâb » (la teinture des cheveux), « Al-ṭîb » (le parfum) et « Al-kuḥl » (le khôl).[6]

Neuf articles évoquent notamment le bain public ou hammam, qui compte parmi les installations importantes des quartiers d'habitation.[7] Plusieurs références concernent le savon et son commerce.[8] La colporteuse en vend dans les maisons, ainsi que d'autres produits de toilette comme l'huile et le parfum.[9] L'auteur indique par ailleurs que le lupin est utilisé comme savon pour se laver les mains.[10] Parmi les soins du corps, Aḥmad Amîn signale l'épilation.[11] Il indique que les femmes s'épilent le visage, les sourcils et le cou avec de la résine, de la cendre, du sucre, du miel ou encore une préparation dénommée *sukkar ma`qûd* qui consiste en du sucre bouilli avec de l'eau et du jus de citron.[12] Des employés des bains sont spécialement chargés de l'épilation.[13] C'est aussi l'une des principales fonctions de la *ballâna* qui, dans les milieux moyens et aisés, aide les femmes à leur toilette, les épile et les accompagne au hammam.[14] Aḥmad Amîn note qu'elle joue également le rôle de marieuse ou d'entremetteuse.[15] Au sujet du barbier, il signale la formule « *Puisses-tu te sentir bien* » (*na`îman*) adressée à celui qui sort de chez le barbier et à laquelle il répond « *Que Dieu te rende gracieux* » (« *An`am Allâh `alê-k* »).[16] Il fait mention de l'utilisation cosmétique du henné. L'écorce et les feuilles séchées et pulvérisées de cette plante tinctoriale (*lythrariacées*)

---

[1] « Al-kuḥl », p. 336.
[2] « Al-ibra », pp. 1-2, « Al-tafâ'ul wa-l-tachâ'um », p. 124, « El-rukka », p. 214, « Qaṣab », pp. 325-326, « Al-minsaj », p. 383. Voir Vêtements et parures.
[3] « Al-bulgha », 91, pp. 95-96, « Jihâz al-`arûs », 167, p. 145, « Sûq el-`aṣr », 288, pp. 240-241.
[4] « Al-yufaṭ », pp. 419-420.
[5] Voir l'index Soins du corps.
[6] « Ballâna », p. 95, « Al-ḥufûf », p. 173, « Al-ḥammâm », pp. 179-180, « Ḥennâ », pp. 182-183, « Al-khiḍâb », p. 193, « Al-ṭîb » p. 278, « Al-kuḥl » p. 336.
[7] « Baqshîsh », p. 93, « Ballâna », p. 95, « Al-ḥâra », pp. 152-153, « Al-ḥammâm », pp. 179-180, « Lêlet el-ḥennâ », p. 349, « Laylat al-dukhla », p. 350, « Al-muḥtasib », pp. 356-357, « Al-mustawqad », p. 366, « Al-mar'a », pp. 362-366. Voir Le cycle de la vie et La famille et la femme.
[8] « Al-tijâra », pp. 112-113, « Turmus », p. 116, « Al-khurj », p. 191, « El-dallâla », p. 200, « Mîzâniyyat al-bayt », pp. 390-391
[9] « El-dallâla », p. 200.
[10] « Turmus », p. 116.
[11] « Ballâna », p. 95, « Al-ḥufûf », p. 173, « Al-ḥammâm », pp. 179-180
[12] « Al-ḥufûf », p. 173, « Ballâna », p. 95.
[13] « Al-ḥammâm », pp. 179-180.
[14] « Ballâna », 89, p. 95, « Al-ḥammâm », 204, pp. 179-180, « El-khaṭba », 213, p. 187, « Laylat al-dukhla », 422, p. 350. Voir aussi Le cycle de la vie.
[15] « Ballâna », p. 95, « El-khaṭba », p. 187.
[16] « Al-taḥiyyât », pp. 113-114. Voir aussi « Al-tashbîhât », p. 120, « Al-ḥummuṣa wa-l-kayy bi-l-nâr », p. 180, « Al-khitân », pp. 187-189.

fournissent une poudre colorante utilisée pour la teinture des cheveux, de la peau, des pieds, des mains et des ongles.[1] Il évoque l'ancienneté de la teinture au henné en Orient et cite un poème et une chanson à son sujet. Plusieurs articles font notamment référence à la nuit du henné, lors de la célébration d'un mariage, quand, à la veille de ses noces, la fiancée se rend au hammam et se teint les pieds et les mains au henné.[2] Il signale également son usage médical et funéraire.[3] Concernant la teinture des cheveux, à laquelle il consacre un article particulier, il indique l'utilisation de produits chimiques et la décoloration à l'eau oxygénée.[4] Le khôl, suie de résine parfumée ou de coquilles d'amandes, rehausse la beauté des yeux des Egyptiennes[5] : leurs paupières ourlées de khôl et la finesse de leurs sourcils « *captivaient l'esprit des hommes* ».[6] Aḥmad Amîn en décrit les accessoires, flacon et bâtonnets.[7] Il cite à trois reprises le proverbe « Les montagnes de khôl sont épuisées par les bâtonnets » qui signifie que rien ne dure éternellement.[8] Le khôl connaît aussi une utilisation médicale.[9] Divers articles portent sur les parfums, très appréciés par les Egyptiens.[10] Il indique notamment que du parfum est, à l'instar du café, offert aux invités dans des encensoirs et des flacons et que les Egyptiens récitent la prière sur le Prophète (*ṣalâ `alâ al-nabî*) quand ils sentent une bonne odeur.[11]

3 Le tabac et les accessoires pour fumer :

Une vingtaine d'articles font référence à l'usage du tabac et aux accessoires pour fumer. Dans la table des matières, on relève six articles dont le titre se trouve en relation avec ce sujet : « El-ta`mîra » (les cannes de roseau de la *gûza*), « Sabâris » (les ramasseurs de mégots), « Al-shubuk » (le chibouk), « Al-shîsha » (le narguilé), « El-ghâba » (les cannes de roseau et de bambou) et « Al-nashûq » (le tabac à priser).[12]

Le tabac est consommé sous différentes formes : cigarettes, tabac à priser ou *tombâk*, sorte de tabac finement coupé, enveloppé dans une feuille pour être fumé avec une pipe à eau. Aḥmad Amîn consacre plusieurs articles aux accessoires pour fumer, pour en donner des descriptions précises. Il note que « *les Egyptiens passaient de longs moments à fumer* [le chibouk] »[13] qu'il dépeint comme « *une longue canne de bois, à l'extrémité de laquelle est fixé un embout en bois dur évidé, comme le chêne ou* [une essence] *de ce genre, où l'on met du tabac. Il était répandu en Egypte et l'on voyait souvent les riches sortir avec, derrière eux, un serviteur qui portait un chibouk, que leur maître utilisait lorsqu'il s'arrêtait dans une*

---

[1] « Ḥennâ », pp. 182-183, « Al-khiḍâb », p. 193, « Lêlet el-ḥennâ », p. 349, « Al-mar'a », pp. 362-366. L'illustration n° 49, p. xxiii représente une « Main teinte au henné » (*kaff muḥannî*).
[2] Voir Le cycle de la vie.
[3] Voir La santé, les maladies, la propreté et l'hygiène et Le cycle de la vie.
[4] « Al-alwân », pp. 57-60, « Al-khiḍâb », p. 193.
[5] « Al-kuḥl », p. 336.
[6] « Al-mar'a », p. 364.
[7] Voie supra les accessoires de toilette.
[8] « *Gebâl el-koḥl tefnî-ha el-marâwed* », « Al-amthâl », pp. 61-70, « Al-kuḥl », p. 336, « Al-mar'a », pp. 362-366 et selon la traduction de TADIE, Arlette, *Le Sel de la conversation. 3 000 proverbes d'Egypte*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, proverbes n° 14.111 p. 464 et 17.17 p. 555.
[9] Voir La santé, les maladies, la propreté et l'hygiène.
[10] « Al-aqbâṭ », pp. 51-52, « El-Tarbî`a », p. 115, « El-dallâla », p. 200, « Al-ṭîb », p. 278, « El-full », p. 311.
[11] « Al-ṭîb », p. 278.
[12] « El-ta`mîra », p. 123, « Sabâris », p. 227, « Al-shubuk », p. 245, « Al-shîsha », p. 255, « El-ghâba », p. 297, « Al-nashûq », p. 397.
[13] « Al-shubuk », p. 245.

échoppe ou une maison. La longueur du chibouk atteint près d'un mètre. Leurs propriétaires les embellissaient. Ils pouvaient être recouverts de soie brodée de fils d'or. Ceux des riches avaient généralement un embout d'ambre serti de pierres précieuses ».[1]

Il distingue deux sortes de pipes à eau ou narguilé : la *shîsha* et la *gûza*.

« *Ils utilisaient fréquemment* [le narguilé (*shîsha*)] *et le chibouk, à tel point que certains domestiques leur étaient spécialement affectés. Ils remplissaient d'eau un récipient en verre ou en cristal, y fixaient ensuite un long tuyau flexible, plaçaient un foyer en terre cuite qu'ils remplissaient de charbons sur lesquels ils mettaient une sorte de tabac appelé* « tombâk ». *Les hommes du peuple* (al-rijâl al-baladiyyûna) *utilisaient la* « gûza » *à la place de la* shishâ. *Elle consiste en deux cannes de roseau montées sur une noix de coco, ou quelque chose de semblable, remplie d'eau.* »[2]

La *gûza* apparaît non seulement comme l'accessoire le plus fréquemment cité mais aussi le plus souvent décrit.[3] On en trouve deux autres définitions dans les articles « El-ta`mîra » (les cannes de roseau de la *gûza*) et « El-ghâba » (les cannes de roseau et de bambou).[4] Dans ce dernier article, elle est notamment dépeinte au travers de paroles de chansons : « [El-ghâba] *est le nom donné à la* gûza *dans laquelle on fume le* tombak *ou le haschich. Dans les chansons, « des cannes de roseaux montées sur une noix de coco », et si l'on entre dans un café populaire* (baladiyya)*, on trouve « de petites* gûza-s *grandes par leurs cannes » accrochées à la devanture.* »[5] Elle est aussi associée, dans cinq articles, à la consommation de haschich ou de *ḥusn kêf*, un mélange de tabac, de mélasse et de haschich.[6] Evoquant les conteurs d'épopées dans les cafés, Aḥmad Amîn note également par deux fois que les auditeurs les entouraient en fumant le chibouk ou la *gûza*.[7] Trois illustrations du *Dictionnaire* se rapportent aux accessoires pour fumer et représentent des chibouks et un narguilé, un homme fumant un chibouk et un « Homme fumant la *gûza* ».[8]

Aḥmad Amîn signale les règles de politesse concernant la consommation du tabac. Un homme plus jeune ne fumait pas devant un homme plus âgé et les enfants ne fumaient pas devant leur père ou leurs aînés.[9] L'interdiction de fumer dans les mosquées explique l'usage répandu du tabac à priser parmi les oulémas d'al-Azhar.[10] Il fait également mention des

---

[1] « Al-shubuk », p. 245. Sur le chibouk voir aussi « Al-sinn », p. 238, « Al-shîsha », p. 255, « Al-qiṣaṣ », p. 326.

[2] « Al-shîsha », p. 255. « *Tombâk* » et « *gûza* » sont placées entre des parenthèses dans l'article, procédé dont l'auteur use parfois pour marquer l'emploi d'un terme dialectal.

[3] On décompte neuf occurrences pour la *gûzâ* (« Ebn », pp. 4-16, « Abû - Abû Zayd al-Hilâlî », pp. 19-22, « El-ta`mîra », p. 123, « Ḥusn kêf », p. 168, « Al-ḥashîsh », pp. 169-171, « Al-shîsha », p. 255, « El-ghâba », p. 297, « Al-qiṣaṣ », p. 326), quatre pour le chibouk et trois pour la *shîsha* (« El-balâ », p. 94, « Al-shubuk », p. 245, « Al-shîsha », p. 255).

[4] « El-ta`mîra », p. 123, « El-ghâba », p. 297.

[5] « *Gûza men el-hind we-merakkeb `alê-ha ghâb* », « *Gûzât ṣughayyara we-kabîra be-ghâb-ha* ».

[6] « Ibn », pp. 4-16, « El-ta`mîra », p. 123, « Ḥusn kêf », p. 168, « Al-ḥashîsh », pp. 169-171, « El-ghâba », p. 297. Voir aussi l'index La consommation de drogues. Une illustration de cette association est donnée dans l'expression « *ebn shaddâd* », surnom donné au fumeur de haschich et que l'auteur explique par le fait que fumant cette drogue avec une *gûza*, il doit aspirer fortement ses bouffées (le mot *shaddâd* comportant l'idée de traction ou de tension), « Ibn », p. 5.

[7] « Abû - Abû Zayd al-Hilâlî », pp. 19-22, « Al-qiṣaṣ », p. 326.

[8] Illustration n° 27, « Le chibouk » (*ṣûrat shubuk*), p. xiv, illustration n° 28, « Homme fumant la *gûza* » (*rajul yashrabu gûza*), p. xiv, illustration n° 30, « Chibouk et narguilé » (*shubuk wa-shîsha*), p. xv.

[9] « Al-usra », pp. 38-40, « Al-buyût », pp. 106-108, « Al-sinn », p. 238.

[10] « Al-nashûq », p. 397.

métiers liés à la consommation de tabac : marchands de cigarettes et de tabac à priser des marchés de quartier[1], ramasseurs de mégots (*awlad el-sabâris*), bandes d'enfants qui ramassent les mégots pour revendre le tabac qui sert à faire de nouvelles cigarettes[2], réparateurs (shubukshî) et « cureur » de chibouk : « *de nombreux pauvres avaient pour métier de nettoyer et de curer les chibouks. On appelait ceux qui exerçaient cette profession les « mesallakâtiyya », on les voyait dans les rues transportant un panier ou un pot rempli de longs fils* ».[3]

4 Les moyens de transport :

Une vingtaine d'article évoquent les moyens de transport, thème qui apparaît dans l'intitulé de six d'entre eux : « Baghla » (mule), « Al-ḥimar » (l'âne), « Al-sâ'is » (cocher et palefrenier), « Sawâres » (grande charrette couverte tirée par des chevaux), « El-kârrû » (la charrette) et « Wardah » (expression signifiant « attention ! » utilisée par les cochers).[4] La plupart de ces indications concernent des moyens de transport et des métiers qui ont disparu ou qui sont devenus inutiles avec l'apparition de l'automobile et du tramway.[5]

Les ânes formaient un moyen de locomotion très usité avant l'invention de l'automobile. Il existait de véritables stations au Caire avec des pancartes de stationnement. Les âniers étaient célèbres pour leur humour et leurs plaisanteries en raison de leur consommation de haschich. Les femmes se déplaçaient fréquemment à dos d'ânes et bénéficiaient d'un bât confortable et d'une chaise pour monter. Ils étaient également utilisés pour le transport du fumier et des récoltes.[6] Aḥmad Amîn constate que « *l'âne est devenu quasiment inutile avec le tramway* ».[7] La mule remplaçait l'automobile, elle était la monture des puissants et des oulémas. L'auteur signale également les expressions, proverbes et légendes courant à son sujet.[8] Aḥmad Amîn consacre un article au *sawâres*, grande charrette couverte tirée par des chevaux, servant au transport des passagers au Caire. Les sacs et les paniers qui les encombraient provoquaient des querelles entre les passagers et l'auteur rapporte à ce sujet l'incident survenu entre une passagère et lui-même.[9] Il donne la description de la charrette (*kârrû*), tirée par un âne ou un cheval, et qui consiste en planches clouées, montées sur deux ou quatre roues.[10] Les conducteurs (*`arbagî*) étaient célèbres pour leur marchandage et leur force pour transporter les fardeaux et les bagages.[11] Il évoque la disparition du *sâ'is*, cocher et palefrenier, également chargé d'ouvrir la voie devant les

---

[1] « Al-sûq », p. 240, « Al-nashûq », p. 397.
[2] « Sabâris », p. 227
[3] « Al-shubuk », p. 245. L'illustration n° 23, p. xii représente « Le « cureur » de chibouk » (*mesallakhâtî*).
[4] « Baghla », pp. 91-92, « Al-ḥimar », pp. 177-178, « Al-sâ'is », p. 227, « Sawâres », p. 239, « El-kârrû », p. 333, « Wardah », p. 415.
[5] Trente lignes de tramway furent installées au Caire entre 1894 et 1917. L'apparition de l'automobile date de 1903. Voir RAYMOND, André, *Le Caire*, Paris, Fayard, 1993, p. 321.
[6] « Al-ḥimar », pp. 177-178. Voir aussi « In wa idhâ », pp. 72-74, « Al-sibâb », p. 227, « Mukhkh al-ḥimâr », p. 361, « Al-mar'a », pp. 362-366, « El-mayya », p. 391. L'illustration n° 32, p. xvi, représente un « Homme montant un âne »(*rajul yarkabu ḥimârân*).
[7] « El-mayya », p. 391.
[8] « Baghla », pp. 91-92. Voir les contes et les histoires.
[9] « Sawâres », p. 239. Il relate également cet épisode dans son autobiographie. Voir AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, Le Caire, Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, 7e édition (1re édition 1950), s.d., pp. 122-123.
[10] « El-kârrû », p. 333. L'illustration n° 31, p. xvi, représente un « Âne tirant une charrette » (ḥimâr yajurru `arabat kârrû).
[11] « Ḥaml al-athqâl », p. 181, « El-kârrû », p. 333, « El-mesaḥḥarâtî », pp. 366-367.

chevaux ou les voitures de ses maîtres.[1] Au sujet des cochers (*ḥûdhiyûna*), il signale également que l'expression « *wardah* » qu'ils utilisent pour signifier « attention ! » est un mot d'origine italienne ou portugaise.[2]

Les traditions se définissent dans le *Dictionnaire* en fonction du changement : la disparition d'un usage, effective ou probable, motive sa consignation pour mémoire. En dressant un tel inventaire, il offre une représentation de la transformation et de la « modernisation » de la société égyptienne. Aḥmad Amîn évoque ainsi la disparition des coutumes nuptiales et funéraires, le profond ébranlement de la structure familiale et des rapports entre les sexes occasionné par l'émancipation et l'instruction des femmes. Il voit l'effacement de certaines formes de sociabilité, telles les veillées dans les *manẓara*-s et les relations de voisinage entre les habitants d'un même quartier. Il relève les multiples conséquences de l'adduction de l'eau, qui entraîna la disparition des puits, des hammams, des fontaines publiques, des porteurs d'eau. Il note également les changements intervenus dans l'habitat, l'équipement domestique et les moyens de transport. Il fait mention des changements vestimentaires qui ont conduit, avec le dévoilement des femmes et l'adoption du costume européen, à la disparition ou à la dévaluation de certaines pièces. Il constate la transformation des divertissements des Egyptiens avec la fin des conteurs d'épopées ou du théâtre d'ombre et leur remplacement par certaines formes de distractions occidentales comme le cinéma et le théâtre.

L'article consacré au budget de la maison (« Mîzâniyyat al-bayt ») illustre également la transformation du mode de vie.

« *J'ai trouvé le budget annuel d'une maison, établi pour un foyer de condition moyenne, il y a environ cent ans. Il se compose comme suit :*

Blé pour l'année : 400 piastres[3]
Mouture du blé : 50 piastres
Cuisson du pain : 40 piastres
Viande, un raṭl[4] *et demi chaque jour : 550 piastres*
Légumes, une demi-piastre par jour : 185 piastres
Riz : 100 piastres
Beurre clarifié, un qinṭâr[5] *dans l'année : 335 piastres*
Café : 185 piastres
Tumbâk (*gabalî* ?) *pour le propriétaire de la maison : 20 piastres*
Sucre, un qinṭâr *: 100 piastres*
Eau : 100 piastres
Bois de chauffage, sept chargements : 75 piastres
Charbon de bois : 100 piastres
Huile pour deux ou trois lampes à huile : 125 piastres
Bougies : 100 piastres

---

[1] « Al-sâ'is », p. 227, « El-zinâ », pp. 221-222, « `Afrît el-lêl », p. 286.
[2] « Wardah », p. 415.
[3] La piastre (*qirsh*) est la subdivision de la livre égyptienne (*jinîh*, guinée). Il faut cent piastres pour faire une livre.
[4] *Raṭl*, unité de mesure équivalente à 449, 28 grammes.
[5] Le *qinṭâr* correspond à 44,93 kilogrammes.

Savon : 50 piastres

Total : 25,15 livres

Et cela sans compter les vêtements et les dépenses imprévues. Il montre clairement la transformation du mode de vie et le changement des prix. Si l'on compare ce budget avec celui d'une maison de condition moyenne aujourd'hui, nous le trouverons par exemple comme suit :

Loyer annuel, 15 livres par mois : 185 livres
Viande, légumes et ce qui s'en suit, au moins : 216 livres
Beurre clarifié : 36 livres
Eau pour l'année : 18 livres
Electricité : 10 livres
Vêtements pour le mari, sa femme et les enfants, au moins : 96 livres
Tabac : 36 livres
Domestiques : 50 livres
Menus frais imprévus comme les médicaments et le médecin : 50 livres
Café, un raṭl *à 30 piastres chaque mois : 3 livres*
Téléphone : 24 livres
Le cinéma et le théâtre, 200 piastres chaque mois : 24 livres
Lait, un kilogramme par jour à 7 piastres : 24 livres
Pain, dix galettes à 5 piastres chaque jour : 18

Total : 785 livres

Ceci est approximativement le budget d'un fonctionnaire de condition moyenne, c'est-à-dire que le rapport entre la livre aujourd'hui et celle d'autrefois est de un à trente et cette proportion est insensée. »[1]

Aḥmad Amîn fait également état, pour s'en féliciter, des premières mesures prises en 1952 par les Officiers libres, qui ouvraient selon lui une période de réforme : abolition des biens *waqf*-s privés ou familiaux, abolition des grades et des titres, limitation de la propriété terrienne, épuration des partis politiques.[2] De telles notations permettent de dater ces articles, à moins qu'il ne les ait complétés en fonction des événements.

[1] « Mîzâniyyat al-bayt », pp. 390-391.
[2] « Al-ahzâb », pp. 26-28, « Al-awqâf », p. 76, « Bâshâ », pp. 79-80, « Al-rutab », pp. 209-210, « Niẓâm al-ṭabaqât », pp. 398-399.

Quatrième partie

Une volonté de normalisation culturelle

Chapitre I

La santé, les maladies, la propreté et l'hygiène

Les thèmes de la santé, des maladies, de la propreté et de l'hygiène apparaissent, de manière plus ou moins développée, dans quelque cent vingt-cinq articles du *Dictionnaire* et représentent une proportion de 24 % des articles.[1] Au niveau des entrées du *Dictionnaire*, outre un article de trente-quatre lignes dénommé « les maladies » (« Al-amrâḍ »)[2], douze autres articles ont pour titre le nom d'une maladie ou d'une affection. Il s'agit des infirmes (« Aṣḥâb al-`âhât »), de la syphilis (« El-balâ »), de la nausée (« Al-taqrîfa », « El-gaza` »), de la gale (« Al-jarab »), de la fièvre (« Al-ḥummâ »), des « vers de nez » (« Dûdat al-anf »), d'un ver parasite (« El-saraṭân »), de la migraine (« Al-ṣudâ` »), de la teigne (« Al-qurâ` »), des abcès et des bubons (« Kubba ») et du choléra (« Al-kûlîrâ »).[3] On relève également cinq articles dont les titres concernent le traitement des maladies : l'hôpital (« El-ashlâ »), la cautérisation par le feu et l'application d'un pois chiche dans une entaille faite sur la peau (« Al-ḥummuṣa wa-l-kayy bi-l-nâr »), la médecine populaire ou les remèdes de bonnes femmes (« El-rukka »), les « bols d'effroi » (« Ṭâsat al-khaḍḍa »), la cervelle d'âne (« Mukhkh al-ḥimâr »).[4] Un article est intitulé « la propreté » (« Al-naẓâfa »)[5], et trois autres titres se rapportent à la vermine : les puces (« Al-barâghîth »), les punaises (« Al-baqq »), les poux, les puces, les moustiques et les punaises (« Al-qaml wa-l-burghûth wa-l-ba`ûḍ wa-l-baqq »).[6] La place importante accordée par l'auteur aux thèmes de la santé et de l'hygiène témoigne de ses préoccupations face à la réalité de la situation sanitaire de l'Egypte.

1 L'inventaire des maladies des Egyptiens : la réalité d'un état sanitaire désastreux

Le *Dictionnaire* inventorie une trentaine de maladies. Les maux et les affections les plus souvent cités sont les infirmités, avec notamment la cécité (dix articles)[7], les maladies de peau (dix articles)[8], la fièvre (six articles)[9], les ophtalmies (cinq articles)[10], les maladies vénériennes (quatre articles)[11], les nausées (quatre articles)[1], les maladies parasitaires (trois

---

[1] Voir l'index La santé, les maladies, la propreté et l'hygiène.

[2] « Al-amrâḍ », pp. 70-71.

[3] « Aṣḥâb al-`âhât », p. 48, « El-balâ », p. 94, « Al-taqrîfa », p. 124, « Al-jarab », p. 135, « El-gaza` », p. 137, « Al-ḥummâ », p. 181-182, « Dûdat al-anf », p. 200, « El-saraṭân », p. 231, « Al-ṣudâ` », p. 260, « Al-qurâ` », p. 322, « Kubba », p. 334, « Al-kûlîrâ », p. 340.

[4] « El-ashlâ », p. 47, « Al-ḥummuṣa wa-l-kayy bi-l-nâr », p. 180, « El-rukka », p. 214, « Ṭâsat al-khaḍḍa », p. 275, « Mukhkh al-ḥimâr », p. 361.

[5] « Al-naẓâfa », pp. 397-398.

[6] « Al-barâghîth », pp. 83-84, « Al-baqq », p. 92, « Al-qaml wa-l-burghûth wa-l-ba`ûḍ wa-l-baqq », p. 328.

[7] « Al-Azhar », pp. 30-33, « Aṣḥâb al-`âhât », p. 48, « Al-amrâḍ », pp. 70-71, « Barṭama », p. 85, « Al-tafâ'ul wa-l-tachâ'um », p. 124, « Tilâwat al-qurân », pp. 124-125, « Al-shaḥḥâdhûna », pp. 246-247, « El-feᵠî », p. 308 , « Al-qur`a aw al-tajnid aw al-jihâdiyya », p. 323, « Al-kuttâb », pp. 334-335.

[8] « Al-Azhar », pp. 30-33, « Al-amrâḍ », pp. 70-71, « Bunduᵠî », p. 97, « Turmus », p. 116 , « Al-jarab », p. 135, « Al-sayyid Aḥmad al-kunafânî », p. 241, « Al-shaḥḥâdhûna », pp. 246-247, « `Ên el-ṣîra », p. 294, « Kubba », p. 334, « El-meshsh », p. 367.

[9] « El-ḥamâ », p. 177, « Al-ḥummâ », p. 181-182, « Ḥennâ », pp. 182-183 , « Al-mâl al-ḥarâm », p. 354, « Namâdhij », pp. 401-404, « Al-wiqâya », p. 415.

[10] « Al-amrâḍ », pp. 70-71, « Al-bâdhinjân », p. 79, « Baṣal », pp. 88-89, « Al-`aqîq », p. 286, « Al-qur`a aw al-tajnid aw al-jihâdiyya », p. 323.

[11] « Al-amrâḍ », pp. 70-71, « El-balâ », p. 94, « Bunduᵠî », p. 97, « Ṭâsat al-khaḍḍa », p. 275.

articles)[2] et la lèpre (trois articles)[3]. Se trouvent également mentionnés, avec deux occurrences chacun, le cancer, le choléra, les diarrhées, la dysenterie, les maladies mentales, la migraine, les maladies nerveuses, les rhumatismes, la variole et les « vers de nez ».[4] Enfin, sont signalés une seule fois le diabète, les évanouissements, les maladies du foie, les hémorragies, les hémorroïdes, les maladies imaginaires, les douleurs du nerf sciatique, la paralysie, la peste, les maladies de poitrine, les piqûres de scorpions, la teigne, la toux, la tuberculose, la typhoïde et le typhus.[5]

Aḥmad Amîn souligne que certaines affections sont particulièrement répandues en Egypte, et parfois même de manière plus importante qu'ailleurs, comme il le note au sujet des infirmes.[6] Les maladies apparaissent comme un point de comparaison entre les Egyptiens et les autres peuples. Aḥmad Amîn indique par exemple que les Turcs désignaient les Egyptiens par l'expression méprisante de « paysans aveugles » car les aveugles sont plus nombreux en Egypte qu'en Turquie.[7] Il rapporte que des voyageurs européens constatent qu' « *en marchant dans les rues du Caire, on voit vingt aveugles, dix borgnes et vingt personnes aux yeux rouges et purulents* ».[8] La propagation de l'ankylostomiase et de la bilharziose parmi les paysans explique la faiblesse du nombre de jeunes Egyptiens aptes au service militaire en comparaison avec leur proportion dans les pays européens.[9] Parmi les maladies courantes, il relève les ophtalmies, les maladies parasitaires, les diarrhées, la dysenterie, la gale, la typhoïde et le typhus, ces deux derniers étant décrits comme des maladies endémiques.[10] L'éruption des « *boutons du Nil* » (*ḥabb al-Nîl*, *ḥamû el-Nîl*) au moment de la crue du Nil constitue en outre une affection particulière à l'Egypte.[11] Les remarques de Aḥmad Amîn reflètent tout à fait l'état sanitaire du pays à cette période. L'ankylostomiase[12] touchait 30 % et le trachome[13] 90 % de la population égyptienne.[14] Ayrout indique qu'à la fin des années 1930, les borgnes et

---

[1] « Al-taqrîfa », p. 124, « El-gaza` », p. 137, « Al-kinâyât », pp. 339-340, « Al-laymûn al-ṣaghîr », p. 350.
[2] « Al-amrâḍ », pp. 70-71, « El-saraṭân », p. 231, « Al-qur`a aw al-tajnid aw al-jihâdiyya », p. 323.
[3] « Aṣḥâb al-`âhât », p. 48, « Al-sayyid Aḥmad al-kunafânî », p. 241, « Al-shaḥḥâdhûna », pp. 246-247.
[4] « Al-amrâḍ », pp. 70-71, « Al-awqâf », p. 76, « Al-bakhûr », pp. 80-81, « Baṭn », p. 90, « Al-ḥummuṣa wa-l-kayy bi-l-nâr », p. 180, « Dûdat al-anf », p. 200, « El-saraṭân », p. 231, « Al-qubla », pp. 318-319, « Al-ṣudâ` », p. 260, « Ṭâsat al-khaḍḍa », p. 275, « Al-kûlîrâ », p. 340, « Mukhkh al-ḥimâr », p. 361, « El-ma`gûn », pp. 371-373, « Yâ farag », p. 419.
[5] « Iṣṭabl `Antar », pp. 48-49, « Al-amrâḍ », pp. 70-71, « Al-bakhûr », pp. 80-81, « Al-baraka », p. 86, « Baṣal », pp. 88-89 , « Baṭṭ », p. 89, « Ḥagar el-kabbâs », p. 155, « Al-ḥummuṣa wa-l-kayy bi-l-nâr », p. 180, « Al-qurâ` », p. 322, « Kubba », p. 334, « Al-lubân el-dhakar », p. 345.
[6] « Aṣḥâb al-`âhât », p. 48, « Al-amrâḍ », pp. 70-71.
[7] « Barṭama », p. 85.
[8] « Al-amrâḍ », pp. 70-71.
[9] « Al-qur`a aw al-tajnid aw al-jihâdiyya », p. 323. Dans les années 1920, seuls 4,5 % des 90 000 jeunes gens en âge d'effectuer leur service militaire sont déclarés aptes. Les autres sont refusés en raison de leur faiblesse due aux maladies parasitaires. Voir CHIFFOLEAU, Sylvia, *Médecines et médecins en Egypte. Construction d'une identité professionnelle et projet médical*, Paris, Editions L'Harmattan, 1997, p. 101.
[10] « Al-amrâḍ », pp. 70-71, « Al-jarab », p. 135.
[11] « Al-amrâḍ », pp. 70-71, « Turmus », p. 116.
[12] Maladie provoquée par un parasite (nématode) et caractérisée par une anémie, due à des pertes continues de sang dans les intestins, des troubles digestifs et parfois des œdèmes.
[13] Le trachome est une conjonctivite contagieuse et chronique, d'origine bactérienne, endémique dans certains pays chauds et pouvant entraîner la cécité.
[14] BESANCON, J., « Portrait de l'Egypte rurale au milieu du XXe siècle », *in* AULAS, M. C., BESANCON, J., et *al.*, *L'Egypte d'aujourd'hui. Permanences et changements 1805-1976*, Paris, Editions du CNRS, 1977, p. 204. Selon CHIFFOLEAU, S., *op. cit.*, p. 100, l'ankylostomiase touchait environ 50 % de l'ensemble de la population.

les aveugles représentaient 1/23e de la population.[1] Quant à la bilharziose, 75 % des ruraux en étaient atteints.[2] L'espérance de vie était de 40,7 ans en 1955.[3]

Dans sa présentation des maladies, Aḥmad Amîn relève également des expressions, des insultes, des proverbes et des chansons liés à certaines d'entre elles.[4] Il signale par exemple les injures « que la peste l'étouffe ! » (*gât-o kubba*), « que la diarrhée l'emporte ! » (*gâ-h el-baṭn*).[5] La belle-mère est comparée à la fièvre, et la sœur du mari à une piqûre de scorpion.[6] Diverses notations se rapportent par ailleurs à la « place sociale » des malades et des infirmes et aux croyances qui les entourent. Ainsi la visite des malades apparaît comme l'une des manifestations de la solidarité et des liens qui unissaient les habitants d'un même quartier.[7] La guérison d'une maladie donne lieu à une fête.[8] Aḥmad Amîn indique que l'exercice de certaines professions semble réservé aux infirmes. Ainsi, la mémorisation et la récitation du Coran déterminaient presque toujours la situation et l'avenir des aveugles.[9] La plupart des marchands de journaux sont boiteux et, dans l'oasis d'el-Khârga, les porteurs d'eau sont en général aveugles.[10] Il relève la croyance selon laquelle « Tout infirme est un tyran » (« *Kullu dhi `âha gabbâr* ») [11] et signale que les borgnes et les teigneux sont considérés comme porteurs de mauvais présages.[12] Au sujet des présages liés à l'orientation des maisons, l'auteur note qu'une habitation dont la porte s'ouvre à l'est apparaît comme un gage ou un présage de santé et de vitalité.[13]

2 Les causes des maladies :

2.1 La méconnaissance du corps humain et des causes des maladies :

Il ressort de la présentation des thèmes de la santé et de la maladie dans le *Dictionnaire* l'idée d'une méconnaissance du corps humain, de son fonctionnement et des causes des maladies. Dans l'article « Ventre » (« Baṭn »), Aḥmad Amîn note qu' « *avant que le peuple* (al-sha`b) *ne s'instruise* (yatathaqqafa)*, le malade ne distinguait pas ses organes et disait « j'ai mal au ventre » qu'il ait mal à l'estomac, aux intestins, au foie ou aux deux. Quand l'éducation hygiénique* (al-thaqâfa al-siḥḥiyya) *progressa, le mot* [« ventre »] *disparut et les gens commencèrent à dire « j'ai mal à l'estomac ou au foie ou autre chose* ».[14] Le corps

---

[1] AYROUT, Henry Habib S. J., *Mœurs et coutumes des fellahs*, Payot, 1938, p. 100.
[2] BESANCON, J., *op. cit*., p. 100. La bilharziose est une maladie parasitaire due à la pénétration dans le sang de trématodes (bilharzies) et qui se manifeste par des symptômes locaux cutanés et viscéraux.
[3] BOUSTANI, Rafic et FARGUES, Philippe, *Atlas du monde arabe*, Paris, Bordas, 1990, p. 126. En 1950, la mortalité infantile était de 200 pour 1 000. Dans les années 1985-1990, l'espérance de vie était de 59,9 ans (58,4 pour les hommes et 61,4 ans pour les femmes).
[4] « Al-Azhar », pp. 30-33, « Aṣḥâb al-`âhât », p. 48, « Al-amthâl », pp. 61-70, « Baṭn », p. 90, « El-ḥamâ », p. 177, « Al-ḥummâ », p. 181-182, « El-saraṭân », p. 231, « Al-`aqîq », p. 286, « Al-qurâ` », p. 322, « Kubba », p. 334.
[5] « Baṭn », p. 90, « Kubba », p. 334.
[6] « Al-amthâl », pp. 61-70, « El-ḥamâ », p. 177.
[7] « Al-usra », pp. 38-40.
[8] « `Abduh wa Almaẓ », pp. 283-284.
[9] « Tilâwat al-qurân », pp. 124-125.
[10] « Aṣḥâb al-`âhât », p. 48.
[11] « Al-Azhar », pp. 30-33, « Aṣḥâb al-`âhât », p. 48, selon la traduction proposée par TADIE, Arlette, *Le Sel de la conversation. 3 000 proverbes d'Egypte*, proverbe n° 16.297, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, p. 541.
[12] « Al-tafâ'ul wa-l-tachâ'um », p. 124, « Al-qurâ` », p. 322. Voir La divination.
[13] « Aqdâm we a`tâb we nawâṣ », p. 52.
[14] « Baṭn », p. 90.

humain apparaît par ailleurs soumis à des influences « surnaturelles ». On constate ainsi que, à l'exception de l'article « Ventre », tous les autres articles ayant un titre en rapport avec une partie du corps ou un phénomène physique traitent des croyances magiques, de l'action des démons ou de la divination.[1] Des parties du corps comme les cheveux, les ongles ou le prépuce servent à l'ensorcellement.[2] Les bâillements, causés par les démons, sont de mauvais augure.[3] Le corps humain apparaît comme le support de présages, conception que l'auteur cherche à corriger en expliquant que « *les fourmillements dans les jambes, les clignements des paupières, les picotements des mains sont des phénomènes naturels dans lesquels la mentalité superstitieuse* (al-`aql al-khurâfî) *voit le signe de quelque chose* ».[4] Les articles traitant de la possession montrent l'emprise d'esprits sur le corps, la maladie étant alors perçue comme l'un des symptômes de la possession.[5]

A cette méconnaissance du corps humain, s'ajoute celle de l'étiologie des maladies, auxquelles les Egyptiens attribuent des causes surnaturelles. Aḥmad Amîn note que le mauvais œil est considéré comme une cause de maladie, y compris de la fièvre.[6] De même, les djinns sont responsables de maladies, que déclenchent leur colère ou la possession.[7] « [Les Egyptiens] *croient que la cause des maladies est une* jiniyya *noire qui possède l'homme ou la femme. Celui qui est possédé ne pourra se la concilier que par le* zâr. »[8] Les djinns passent également pour échanger les enfants sains contre des enfants malades.[9] Les maladies peuvent également apparaître comme des châtiments. C'est ainsi que l'argent mal acquis, par le vol ou la corruption, nuit à son possesseur et à son entourage qui se trouvent atteints de maladies graves ou d'infirmités.[10] Au sujet des maladies mentales, jugées par ailleurs peu répandues en Egypte ou liées à la consommation de drogues[11], l'auteur constate la confusion entre la sainteté et la folie.[12] Quant aux maladies vénériennes, l'auteur relève la croyance selon laquelle celles-ci seraient dues à une peur soudaine ou au froid. « [Les Egyptiens] *ne croient pas que les rapports honteux en soient la cause mais une peur ou un froid intense. C'est pourquoi ils n'ont bien souvent pas de honte à les évoquer ni à les attraper.* »[13] Certains d'entre eux pensent tuer les microbes à coup de ciseaux.[14]

Aḥmad Amîn oppose des explications scientifiques et médicales à cette méconnaissance de l'étiologie des maladies. Les articles portant sur les thèmes de la santé et

---

[1] « Al-udhun » (les oreilles ; les présages liés aux bourdonnements d'oreille), p. 29, « Al-tathâ'ub wa-l-`uṭâs » (le bâillement et l'éternuement), p. 112, « Tanmîl al-rijl wa ramsh al-`ayn wa akalân al-kaff », (les fourmillements dans les jambes, le clignement des paupières, les picotements dans les mains), p. 128, « Al-sha`r » (les cheveux), p. 249, « Al-`ayn » (l'œil), p. 293. Sur le corps humain, voir aussi l'article « Al-asmâ' wa-l-alqâb » (les noms et les surnoms), pp. 44-45, dans lequel l'auteur évoque la dénomination dans la langue égyptienne de certaines parties du corps.
[2] « Al-sha`r », p. 249.
[3] « Al-tathâ'ub wa-l-`uṭâs », p. 112.
[4] « Tanmîl al-rijl », p. 128.
[5] « El-asyâd », pp. 45-47, « Jinn », pp. 141-143, « Al-zâr », p. 217. Voir La possession et le *zâr*.
[6] « El-^{q}arr », p. 319, « Al-wiqâya », p. 415. Sur le mauvais œil voir Les pratiques magiques.
[7] Voir Djinns, démons, *`afârît*-s et autres créatures surnaturelles et La possession et le *zâr*.
[8] « Jinn », p. 142.
[9] « Al-ḍabba », p. 267.
[10] « Al-mâl al-ḥarâm », p. 354.
[11] « Al-amrâḍ », pp. 70-71, « El-ma`gûn », pp. 371-373.
[12] « Abû », pp. 16-22, « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190, « Al-darâwîsh », p. 199, « Al-ḍarîḥ », pp. 269-271. Voir Saints et soufis.
[13] « Al-amrâḍ », p. 71.
[14] « Al-kûlîrâ », p. 340.

de l'hygiène prennent de ce fait un certain caractère éducatif. Il en est ainsi de la fièvre : « *les expérimentations des savants ont montré qu'elle* [était causée] *par différents microbes* », un examen médical permet d'en diagnostiquer chaque type, « *cependant le commun du peuple* (`âmma) *croit que* [la fièvre] *est une espèce de djinn qui possède les humains et les rend malade par* [la fièvre] ».[1] Les Egyptiens prétendent qu'une peur soudaine cause des maladies nerveuses graves et la syphilis (*al-zuharî*) « *bien qu'il soit médicalement avéré que* [celle-ci] *ne se contracte que par des rapports sexuels avec une personne malade* »[2]. L'auteur signale également que les ophtalmies, très répandues en Egypte, sont provoquées par la poussière, la lumière et la chaleur[3], ou encore que la teigne provient d'un microbe contagieux qui attaque les cheveux.[4] Au sujet des infirmes, Aḥmad Amîn estime qu'ils sont plus nombreux en Egypte qu'ailleurs en raison de la saleté, de la poussière, du recours à la « médecine populaire » (*ṭibb al-rukka*), du manque de confiance dans les médecins et de la négligence des traitements.[5] Il explique ainsi que l'hôpital représente un lieu honni et effrayant, où les gens répugnent à envoyer leurs malades, craignant notamment qu'ils y soient maltraités par les médecins et les infirmiers.[6]

2.2 Le manque de propreté et d'hygiène :

L'exposé des causes des maladies renvoie dans une large mesure aux problèmes de propreté et d'hygiène, thèmes abordés par une trentaine d'articles du *Dictionnaire*. Aḥmad Amîn propose notamment un classement des nations orientales selon leur propreté, au premier rang desquels viennent les Turcs, suivis des Libanais, des Syriens, des Egyptiens, des Iraniens et des Indiens.[7] Certaines communautés se distinguent des Egyptiens par leur propreté ou celle de leurs maisons, comme les Circassiens et les Nubiens.[8] Rares étaient les étudiants d'al-Azhar qui veillaient à la propreté de leur habitation, comme le montre l'expression « *al-`ilm zabbâl* » (le savoir est un éboueur) qui signifie que le savoir ne s'accorde pas avec l'apparence, cependant les étudiants syriens et indiens étaient réputés pour la propreté de leurs vêtements et celle de leurs logements.[9] Cinq articles évoquent la propreté des Turcs, qui est l'une des rares qualités que leur reconnaisse l'auteur.[10] Bien qu'il note que les Egyptiens ont adopté les coutumes turques de propreté[11], il juge par ailleurs regrettable qu'ils ne se soient pas d'avantage souciés de la propreté.[12]

---

[1] « Al-ḥummâ », p. 181.
[2] « Ṭâsat al-khaḍḍa », p. 275.
[3] « Al-amrâḍ », pp. 70-71.
[4] « Al-qurâ` », p. 322.
[5] « Aṣḥâb al-`âhât », p. 48.
[6] « El-ashlâ », p. 47. Dans son autobiographie, Aḥmad Amîn évoque la mort de son frère cadet, à l'âge de seize ans : alors qu'il était atteint de fièvre typhoïde, ses parents refusèrent de l'envoyer à l'hôpital malgré l'insistance du médecin et de Aḥmad Amîn. AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, Le Caire, Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, 7e édition (1re édition 1950), s.d., pp. 88-89.
[7] « Al-naẓâfa », pp. 397-398. Aḥmad Amîn évoque également ce classement dans son autobiographie. AMÎN, Aḥmad, *op. cit.*, pp. 161-162.
[8] « Al-Sharkas », p. 248, « El-barâbra », pp. 82-83, « Al-Nûbiyyûna », p. 400.
[9] « Al-Azhar », pp. 30-33.
[10] « Al-Atrâk », pp. 23-24, « Al-Azhar », pp. 30-33, « Al-sulṭân Salîm », pp. 234-237, « Al-mamâlîk », pp. 380-381, « Al-naẓâfa », pp. 397-398.
[11] « Al-mamâlîk », pp. 380-381.
[12] « Al-naẓâfa », pp. 397-398.

La saleté et la poussière sont présentées à plusieurs reprises comme des vecteurs de maladies et d'infirmités.[1] Plusieurs articles évoquent la saleté des logements, des rues et des quartiers : manque de propreté des maisons, y compris celles des notables, notamment dans les campagnes, « *situation très misérable* »[2] des pauvres et des paysans qui n'habitent pas de logements propres, saleté des quartiers populaires (*baladî*) du Caire[3], eaux usées et épluchures jetées dans les rues.[4] L'auteur explique ainsi que, lors de l'épidémie de choléra de 1883, les quartiers du Caire les plus touchés furent ceux de Bûlâq et d'al-Khalîfa en raison de leur surpopulation et de leur saleté.[5] Une notation concerne le manque d'hygiène corporelle : les enfants et les pauvres passent plusieurs jours sans se laver le visage et ne lavent pas leurs vêtements.[6] Le manque de propreté gêne par exemple l'établissement d'une production nationale de jus de fruit : « *il serait souhaitable que des entreprises égyptiennes se créent pour vendre les boissons égyptiennes comme le jus de citron, d'orange, de caroube et le sirop de réglisse. Pour réussir, il ne leur manque que le capital et la propreté* ».[7]

Plusieurs articles décrivent les conditions sanitaires misérables dans lesquelles vivent les paysans : saleté de leur environnement et de leur logement, prolifération des poux et des puces, pauvreté de leur nourriture, utilisation d'eau non potable.[8] La propagation des maladies parasitaires chez les paysans est notamment due à la saleté de l'eau qu'ils consomment.[9] Le manque de propreté des paysans se manifeste selon l'auteur par le fait qu'ils portent rarement de chaussures[10], qu' « *ils mangent des radis et des poireaux après les avoir lavés dans l'eau sale des canaux et qu'il boivent l'eau du Nil sans la filtrer. Peut-être iront-ils rapidement de l'avant sur la voie de la propreté* ».[11]

Les insectes et la vermine :

En relation avec les problèmes de propreté et d'hygiène, Aḥmad Amîn consacre trois articles aux insectes, notamment aux parasites de l'homme : les puces (« Al-barâghîth »), les punaises (« Al-baqq »), les poux, les puces, les moustiques et les punaises (« Al-qaml wa-l-burghûth wa-l-ba`ûḍ wa-l-baqq »)[12], auxquels s'ajoutent les diverses notations de six autres articles.[13] L'auteur exprime ici de la répugnance : les poux, les puces, les moustiques et les punaises sont des insectes « *abjects* », et les punaises plus « *répugnantes* » encore que les moustiques et les puces.[14] Il convient de souligner le caractère instructif de certains de ces

---

[1] « Aṣḥâb al-`âhât », p. 48, « Al-amrâḍ », pp. 70-71, « Al-jarab », p. 135, « Al-kûlîrâ », p. 340.
[2] « Al-ḍarâ'ib », p. 268.
[3] Dans l'article « Al-dhawât » (les riches), pp. 205-206, l'auteur souligne que les beaux quartiers du Caire font l'objet d'un traitement privilégié en matière de nettoyage et d'éclairage.
[4] « Al-khass », 221, p. 192, « Dustûr », pp. 199-200, « Al-ḍarâ'ib », pp. 267-268, « Qaṣab », pp. 325-326, « Al-ma'kûlât al-khâṣṣa », pp. 353-354, « Al-naẓâfa », pp. 397-398.
[5] « Al-kûlîrâ », p. 340.
[6] « Al-naẓâfa », pp. 397-398.
[7] « Al-mashrûbât », p. 369.
[8] « Al-amrâḍ », pp. 70-71, « Al-barâghîth », pp. 83-84, « Al-ḍarâ'ib », pp. 267-268, « Al-fallâḥ », pp. 310-311, « Al-qaml wa-l-burghûth wa-l-ba`ûḍ wa-l-baqq », p. 328, « El-meshsh », p. 367, « Al-naẓâfa », pp. 397-398, « Al-Nîl », pp. 404-406
[9] « Al-amrâḍ », pp. 70-71.
[10] Le fait de marcher pieds nus dans l'eau ou par terre favorise la contamination de la bilharziose et de l'ankylostomiase. Voir aussi Vêtements et parure.
[11] « Al-naẓâfa », p. 398.
[12] « Al-barâghîth », pp. 83-84, « Al-baqq », p. 92, « Al-qaml wa-l-burghûth wa-l-ba`ûḍ wa-l-baqq », p. 328.
[13] « Biṭṭîkh », pp. 90-91, « Bûẓa », p. 104, « Al-jarab », p. 135, « Al-khalîg », p. 195, « Al-kinâyât », pp. 339-340, « Al-naẓâfa », pp. 397-398
[14] « Al-baqq », p. 92, « Al-qaml wa-l-burghûth wa-l-ba`ûḍ wa-l-baqq », p. 328.

articles. L'auteur donne par exemple une description de la punaise, « *un petit insecte de couleur rouge, de forme aplatie, qui pique principalement les dormeurs* »[1], qu'elle empêche de dormir. Alors que les paysans croient que les poux proviennent de la sueur[2], l'auteur explique que la prolifération des poux, des punaises et des puces est due au manque de propreté. Il note ainsi que les punaises se multipliaient dans les chambres sales surtout quand il y avait du bois.[3] Les puces constituaient l'un des fléaux de l'Egypte, notamment en hiver et dans les campagnes où abondaient les ordures.[4] Et il constate la diminution des puces et des punaises avec le développement de la propreté et l'utilisation des antiseptiques.[5] Il indique que la vermine est un vecteur de maladies comme la gale. Expliquant que cette maladie est liée à la saleté, à la promiscuité, à la poussière, aux poux et aux punaises, il évoque l'épidémie de 1293/1876 et décrit l'université d'al-Azhar comme un fréquent foyer de propagation en raison de la quantité de poussière, de punaises et de poux qui s'y trouvait.[6] Il observe par ailleurs que les Egyptiens fabriquaient des amulettes pour se préserver des punaises[7] et donne la formule d'un charme (*ta`wîdha*) destiné à chasser les puces, les punaises et les fourmis d'une pièce[8]. Il relève aussi à trois reprises que la nourriture est exposée aux mouches.[9] L'auteur consigne également des expressions, des proverbes et des poèmes en relation avec ces insectes, pour notamment citer un poème de l'écrivain libanais Aḥmad Fâris Chidyâq (1804-1887) sur les puces.[10]

2.3 La contagion des maladies :

Aḥmad Amîn met en évidence à plusieurs reprises le mécanisme de la contagion des maladies, notamment la contamination par l'eau. Il s'étonne par exemple que l'eau filtrée ou pompée dans des nappes souterraines inspire du dégoût aux hommes, qui préfèrent l'eau du Nil, à laquelle ils prêtent des vertus fortifiantes.[11] Cinq articles évoquent les maladies causées par les microbes qui se trouvent dans l'eau.[12] Aḥmad Amîn explique que l'eau des puits des maisons, principalement utilisée pour la toilette et la vaisselle, était contaminée par les infiltrations des latrines, ce qui causait aux habitants des maux petits et grands.[13] L'article portant sur les bassins d'ablution des mosquées (« El-mîḍa ») dresse un véritable réquisitoire contre ces installations. Il y déplore en effet les nombreuses victimes causées par les bassins d'ablution, dont l'eau était contaminée par les infiltrations des latrines ou parce qu'un homme malade y avait fait ses ablutions. S'ajoutaient à cela les risques de noyade. L'auteur s'en réfère à sa propre expérience puisque enfant, il faillit se noyer dans un bassin d'ablution.[14] Il évoque

---

[1] « Al-baqq », p. 92.
[2] « Al-qaml wa-l-burghûth wa-l-ba`ûḍ wa-l-baqq », p. 328.
[3] « Al-baqq », p. 92.
[4] « Al-barâghîth », pp. 83-84.
[5] « Al-barâghîth », pp. 83-84, « Al-baqq », p. 92.
[6] « Al-jarab », p. 135.
[7] « Al-qaml wa-l-burghûth wa-l-ba`ûḍ wa-l-baqq », p. 328.
[8] « Al-baqq », 82, p. 92.
[9] « Biṭṭîkh », pp. 90-91, « Bûẓa », p. 104, « Al-naẓâfa », pp. 397-398.
[10] « Al-barâghîth », pp. 83-84, « Al-baqq », p. 92, « Al-qaml wa-l-burghûth wa-l-ba`ûḍ wa-l-baqq », p. 328, « Al-kinâyât », pp. 339-340.
[11] « Al-Nîl », pp. 404-406.
[12] « Al-amrâḍ », pp. 70-71, « El-bîr », pp. 105-106, « Al-khalîg », p. 195, « El-mayya », p. 391, « El-mîḍa », pp. 391-392.
[13] « El-bîr », pp. 105-106.
[14] Aḥmad Amîn relate également cet accident dans son autobiographie, comme l'un de ses trois premiers souvenirs. AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, Le Caire, Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, 7e édition (1re édition 1950), s.d., p. 25.

les appels des réformateurs en faveur du remplacement des bassins d'ablutions par des robinets et explique que l'on reprocha à Muḥammad Abduh d'avoir ôté la baraka d'al-Azhar quand il y fit remplacer les bassins d'ablutions par des robinets.[1] C'est une guerre que livrèrent les robinets contre les bassins d'ablution comme en témoigne l'emploi de termes militaires : « *L'offensive des robinets contre les bassins d'ablution dura jusqu'à la défaite* [de ces derniers]*, car les robinets étaient plus sains et plus propres.* »[2] Aḥmad Amîn rapporte également que les eaux de l'ancien canal qui traversait Le Caire étaient polluées par les ordures, les cadavres d'animaux et les prépuces des enfants circoncis qu'y jetaient les gens si bien que ceux qui en buvaient tombaient malades. De plus, les insectes et les moustiques y proliféraient au moment de la décrue. L'auteur approuve pour toutes ces raisons son remblaiement par le gouvernement.[3]

L'amélioration de la distribution de l'eau, avec l'adduction d'eau et l'installation de bornes fontaines, entraîna la disparition de ce type de maladies.

« *Quand* [l'approvisionnement en] *eau des maisons devint plus facile, on put se passer des puits, des* sabîl-s *et des porteurs d'eau car l'on n'en avait plus besoin.*

Et nécessairement, l'une des conséquences de ceci fut la diminution des maladies dues aux microbes [qui proliféraient] *dans les bassins d'ablutions, les puits, etc.* »[4]

Des considérations d'hygiène apparaissent également au sujet des écoles coraniques. Aḥmad Amîn note que celles-ci se trouvaient bien souvent dans des endroits insalubres, manquant de lumière et de soleil, et à proximité des latrines de la mosquée.[5] A quoi s'ajoutait la contagion des maladies car les enfants mangeaient avec leurs mains dans les mêmes plats et ceux qui étaient malades contaminaient les autres.[6] De même, il décrit la propagation de l'épidémie de choléra de 1883[7] et explique les mesures prophylactiques visant à interdire la coutume des embrassades et des étreintes : « *La civilisation a combattu les embrassades en période d'épidémie car elles sont une cause de contagion, elle a interdit que les jeunes baisent par respect les mains des personnes plus âgées et a limité les embrassades aux baisers d'amour.* »[8] Il souligne également, outre les méfaits du tabac, la nocivité des cigarettes fabriquées à partir de mégots, contaminés par les microbes qui se trouvaient par terre et par ceux dont le premier fumeur était porteur.[9]

2.4 Le climat et les saisons :

Six articles évoquent l'incidence du climat et des saisons sur la santé et les maladies.[10] L'auteur explique ainsi que les maladies du foie sont liées à la chaleur qui fait boire beaucoup

---

[1] « Al-Azhar », pp. 30-33, « El-mîḍa », pp. 391-392.
[2] « El-mîḍa », p. 392.
[3] « Al-khalîg », p. 195. Le canal du Caire fut comblé à la fin du XIXe siècle.
[4] « El-mayya », 477, p. 391.
[5] « Al-kuttâb », pp. 334-335, « El-mîḍa », pp. 391-392.
[6] « Al-kuttâb », pp. 334-335, « El-mekhallilâtî », p. 361.
[7] « Al-kûlîrâ », p. 340.
[8] « Al-qubla », p. 319 .
[9] « Sabâris », p. 227.
[10] « Al-amrâḍ », pp. 70-71, « Bard el-`agûz », p. 85, « Turmus », p. 116, « El-khamâsîn », p. 195, « Al-shuhûr al-qubṭiyya », pp. 253-254, « El-nu^q^ṭa », pp. 399-400.

d'eau et que les ophtalmies sont provoquées par la lumière et la chaleur.[1] Des « *boutons du Nil* » (*ḥabb al-Nîl*, *ḥamû el-Nîl*) apparaissent au moment de la crue.[2] Des dictons illustrent par ailleurs les conséquences des rigueurs de l'hiver. L'expression « *bard el-`agûz* » (le froid des vieillards) désigne les huit premiers jours du mois copte d'amshîr (début février à début mars), soit les jours les plus froids de l'hiver, auxquels les vieillards sont particulièrement sensibles.[3] On dit du mois de ṭûba (début janvier à début février) qu'il « transforme la jeune fille en vieille décatie » (« *Ṭûba teṣayyar el-ṣabeyya karkûba* »)[4]. Un autre dicton met en garde contre la consommation de *mulûkheyya* (corette potagère) : « *Qui mange de la* molokheyya *pendant le mois d'*Abîb [début juillet à début août] *doit faire appel au médecin pour (ses maux) d'estomac* » (« *Min yâkol molokheyya fê Abîb yegîb le-baṭn-o ṭabîb* »).[5] Des vents chauds et violents, gênant la respiration, soufflent durant les cinquante jours (*khamâsîn*) qui suivent la fête de *Shamm el-nesîm*. Les Egyptiens sortent le jour de *Shamm el-nesîm* pour respirer les premières brises des vents du sud, croyant ainsi se fortifier contre les maux (*shurûr*) causés par ces vents.[6] Les Egyptiens mettent la « nuit de la goutte » (*lêlet el-nu^{q}ṭa*, soit la goutte qui tombe dans le Nil pour le faire monter), qui a lieu en général le onzième jour du mois de ba'una (mi-juin mi-juillet), en relation avec la purification de l'air et la prévention des maladies et des épidémies. Ils ont l'habitude de déposer cette nuit-là un morceau de terre sèche pour mesurer la crue : le retrouver mouillé signifie l'abondance.[7] Enfin, le moment de l'ouverture du canal du Caire, fin août début septembre, au maximum de la crue du Nil, était considéré comme la période la plus appropriée pour des raisons climatiques à la pratique de la circoncision.[8]

Parmi les autres causes des maladies mises en évidence dans le *Dictionnaire*, l'auteur relève notamment que, du fait de la grande crainte qu'inspirait la conscription, « *on voyait rarement de jeunes gens bien portants, la plupart, au contraire, avaient les dents cassées, un doigt coupé, les yeux infectés ou étaient aveugles afin d'échapper à l'enrôlement* ».[9] Il signale également les méfaits de la drogue, déchéance physique et troubles mentaux.[10]

3 Le traitement des maladies :

Le traitement des maladies fait l'objet d'une description assez détaillée dans le *Dictionnaire*. En effet, l'auteur évoque les remèdes apportés à vingt des trente-trois affections

---

[1] « Al-amrâḍ », pp. 70-71.
[2] « Al-amrâḍ », pp. 70-71, « Turmus », p. 116.
[3] « Bard el-`agûz », p. 85.
[4] « Al-shuhûr al-qubṭiyya », pp. 253-254 et selon la traduction proposée par TADIE, A., *op. cit.*, proverbe n° 18.24, pp. 573-574.
[5] *Ibid.* et selon la traduction proposée par TADIE, A., *op. cit.*, proverbe n° 18.55, p. 578.
[6] « El-khamâsîn », p. 195. Voir aussi Djinns, démons, *`afârît*-s et autres créatures surnaturelles.
[7] « El-nu^{q}ṭa », pp. 399-400. Le dictionnaire de Hinds et Badawi, p. 882, date *lêlet el-nu^{q}ṭa* du douzième jour du mois d'Abîb (mi-juillet mi-août). Edward Lane indique que de nombreux Egyptiens observent une « *coutume singulière* » lors de la « nuit de la goutte » en plaçant sur la terrasse de leur maison après le coucher du soleil autant de morceaux de pâte qu'il y a d'habitants dans leur foyer. Ceux que l'on retrouve craquelés signifient que la vie de la personne pour laquelle ils ont été placés sera longue. Cela permettrait aussi de savoir si la crue sera abondante. LANE, E., *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londres, East-West Publications, 1989 (1re édition : 1836), p. 483.
[8] « Al-khitân », pp. 187-189.
[9] « Al-qur`a aw al-tajnid aw al-jihâdiyya », p. 323.
[10] « Ibn - Ebn el-balad », pp. 6-8, « Al-afyûm », p. 51, « El-ma`gûn », pp. 371-373. Voir aussi l'index La consommation de drogues.

ou types de maladies recensés, la majorité d'entre eux, soit dix-huit sur vingt, concernent des prescriptions qui relèvent d'une « médecine populaire ».

3.1 La « médecine populaire », les remèdes et prescriptions des vieilles femmes (*ṭibb al-rukka*) :

Quatre articles évoquent la « médecine populaire », fondée sur les remèdes et prescriptions des vieilles femmes ou « *ṭibb al-rukka* », expression généralement traduite par « remède de charlatan » ou « de bonnes femmes ».[1] Un article du *Dictionnaire* y est principalement consacré :

« *Certains prétendent que « el-rukka » désigne dans le langage des vieilles femmes un morceau de bois sur lequel elles filaient le lin. Cette tâche était assignée aux femmes. Elle se réunissaient autour de la* rukka *pour accomplir ce que leur mari ou leur maître leur avaient assigné. Chaque femme décrivait une recette* (waṣfa) *qui avait guéri.*

Par conséquent, on a appelé la médecine qui se fonde sur les prescriptions des vieilles femmes « ṭibb al-rukka *». Des livres ont été écrits à ce sujet.* »[2]

Selon Edward Lane, les divers moyens qui visent à obtenir le bien et à se protéger du mal, quand ils ne sont pas fondés sur la religion, la magie ou l'astrologie sont appelés « *science de la quenouille* » (« *'ilm er-rukkeh* »), une dénomination qui induirait leur absurdité. Ils se trouvent principalement associés aux femmes. Lane indique également que ce nom est considéré par certains comme une déformation de « *`ilm al-ruqya* », qu'il traduit par « science des enchantements », tandis que d'autres y voient un jeu de mot entre *ruqya* et *rukka*. Il donne plusieurs exemples de cette « *science de la quenouille* », comme l'utilisation des aloès pour protéger une maison et ses habitants, d'après la croyance des femmes selon laquelle le Prophète visite les maisons plantées d'un aloès, ou le fait de casser une poterie derrière une personne dont on craint la méchanceté. Il décrit également « *les pratiques ridicules de nature superstitieuse* » auxquelles recourt « *le peuple ignorant* » pour soigner les ophtalmies, les orgelets, la fièvre, la stérilité, la jaunisse, l'empoisonnement ou encore guérir un enfant qui ne marche pas.[3] On peut également mentionner l'ouvrage du médecin `Abd al-Raḥmân Ismâ`îl *Ṭibb al-rukka* (La Médecine des charlatans)[4], publié entre 1892 et 1894, étude également présentée au Xe Congrès des Orientalistes, qui se tint à Genève en 1894. Il répertorie, pour les récuser sur des bases scientifiques et médicales, les superstitions concernant les maladies et les remèdes des charlatans. Il est fort probable qu'il fasse partie des livres évoqués par Aḥmad Amîn à la fin de son article.

Au sujet des vieilles femmes (al-`ajâ'iz), Aḥmad Amîn indique qu'elles « *sont également réputées pour les prescriptions populaires* (al-waṣafât al-baladiyya) *qu'elles*

---

[1] « Aṣḥâb al-`âhât », p. 48, « Tarbiyat al-aṭfâl », pp. 114-115, « El-rukka », p. 214 , « Al-`ajâ'iz », p. 284.
[2] « Al-rukka », p. 214.
[3] LANE, E., *op. cit.*, pp. 258-262.
[4] ISMÂ`ÎL, `Abd al-Raḥmân, *Ṭibb al-rukka* (La Médecine des charlatans), 2 vol., le Caire, 1892-1894, 158 p. (traduction anglaise : *Folk Medicine in Modern Egypt, being relevant parts of the Ṭibb al-rukka or Old Wive's Medicine of `Abd al-Raḥmân Ismâ`îl* (La Médecine populaire dans l'Egypte contemporaine, extraits de Tibb al-rukka ou la médecine des vieilles femmes de *`Abd al-Raḥmân Ismâ`îl*), traduction de WALKER, John, Londres, Luzac, 1934, réédition New York, AMS Press, 1980, 128 p.).

tiennent de leur expérience et de leurs devancières ».[1] Selon l'auteur, le recours à ce type de remède est en partie responsable du grand nombre d'infirmes que l'on trouve en Egypte. Il illustre également le caractère « hasardeux » de l'éducation que les femmes donnent à leurs enfants : « *l'éducation que la mère donne à ses fils n'est pas fondée sur des principes éducatifs, elle est plutôt hasardeuse : si l'enfant est malade, elle a recours à la médecine des vieilles femmes* (ṭibb al-rukka) ».[2]

3.2 La pharmacopée :

Douze articles signalent l'utilisation médicinale de plantes[3], parmi lesquelles l'armoise (*shîḥ*), une plante appelée *burnûf*, les « graines de baraka » (*ḥabbet el-baraka*) ou graines de la fleur de fenouil (*Nigella sativa*), le henné, l'ipéca[4] (*`irq al-dhahab*), le ladanum (*lebân dakar*, résine tirée du ciste), le lupin (*turmus*), les graines de réglisse indienne (*sheshm*, *Abrus precatorius*), la *ra`ra` Ayyûb* (*Pulicaria arabica*), la rue (*sadab*, *rutacées*) et la salsepareille (*`ashba*, *`ishba* ; liliacées). Deux articles évoquent en outre les marchands de plantes médicinales (*`aqâqîr*) du marché d'el-Ghûriyya et du quartier d'el-Tarbî`a, au Caire.[5] Le *Dictionnaire* mentionne également l'utilisation de substances animales : cervelle d'âne (*mukhkh al-ḥimâr*), « pierre de scorpion » (*ḥagar al-`aqrab*), c'est-à-dire le lobe (*faṣṣ*) que portent certains scorpions, mouche de cheval.[6] Les propriétés curatives ou l'utilisation médicinale de certains aliments sont également signalées : canne à sucre (*qaṣab*), citron, graines de courge, eau du Nil, huile, *meshsh* (un fromage fermenté), racine de *mughât* (*Glossostemon brugieri*), oignons, raisin, sel, sucre, viande de canard et de pigeon, vinaigre.[7] Aḥmad Amîn relève par ailleurs que les appels des vendeurs de bananes et de fenugrec comportent l'idée de guérison : « *La guérison par Dieu, ô banane* » (« *El-shafâ men Allâh yâ mûz* »), « *La guérison par Dieu, ô fenugrec* » (« *El-shafâ men Allâh yâ ḥelba* »).[8] Il mentionne en outre l'utilisation médicale de l'amidon, de l'arsenic, de l'encens, du khôl, du minerai de plomb, de l'or pilé d'un sequin vénitien (*bunduqî*), de nombreuses pierres aux vertus médicinales, du soufre.[9] Au total, quelque trente-six drogues se trouvent ainsi répertoriées dans le *Dictionnaire*. A titre de comparaison et pour donner un ordre de grandeur, la Société de géographie d'Egypte envisageait en 1933 de poursuivre le développement des collections égyptiennes de son musée de Géographie et d'Ethnographie et projetait notamment de les compléter « *par la constitution d'un droguier égyptien, qui montrerait la survivance jusqu'aux temps modernes de bien des remèdes prescrits par les vieux médecins grecs, byzantins et arabes. Là encore il faut se hâter, car la concurrence victorieuse des spécialités*

---

[1] « Al-`ajâ'iz », p. 284.
[2] « Tarbiyat al-aṭfâl », pp. 114-115.
[3] « Arbi`â' Ayyûb », p. 29, « Ism al-tafḍîl », pp. 42-44, « Al-baraka », 68, p. 86, « Baṣal », pp. 88-89, « El-Tarbî`a », p. 115, « Turmus », p. 116, « Ḥaṭṭ », p. 171, « Ḥennâ », pp. 182-183, « Al-sûq », p. 240, « El-`ashba », p. 285, « Al-kuḥl », p. 336, « Al-lubân el-dhakar », p. 345.
[4] Arbrisseau d'Amérique du Sud (*rubiacées*) dont le rhizome est utilisé en pharmacopée.
[5] « El-Tarbî`a », p. 115, « Al-sûq », p. 240.
[6] « Iṣṭabl `Antar », pp. 48-49, « Al-ḥummâ », p. 181-182, « Mukhkh al-ḥimâr », p. 361.
[7] « Baṣal », pp. 88-89, « Baṭṭ », p. 89, « Biṭṭîkh », pp. 90-91, « El-balâ », p. 94, « Al-taqrîfa », p. 124, « Al-jarab », p. 135, « El-gaza` », p. 137, « Ḥamâm », pp. 178-179, « Al-ḥummâ », p. 181-182, « Ḥennâ », pp. 182-183, « Al-subû` », p. 229, « Qaṣab », pp. 325-326, « Al-kuḥl », p. 336, « Al-kinâyât », pp. 339-340, « Al-laymûn al-ṣaghîr », p. 350, « El-meshsh », p. 367, « Al-Nîl », pp. 404-406.
[8] « El-nidâ », p. 395.
[9] « Al-bakhûr », pp. 80-81, « El-balâ », p. 94, « Al-jarab », p. 135, « Ḥagar el-kabbâs », p. 155, « Al-ḥummâ », p. 181-182, « Al-kuḥl », p. 336.

européennes rejette peu à peu dans l'oubli les vieilles recettes de la pharmacopée locale ».[1] Les principaux animateurs du musée constituèrent une collection d'une centaine d'échantillons :

« (...) *Nous avons pu rassembler les éléments d'un droguier populaire égyptien. La seule collection de ce genre, jadis constituée par M. H. Ducros à l'Inspectorat des pharmacies du Caire, a disparu après son départ et sa reconstitution dans la mesure du possible s'imposait, les drogues locales cédant peu à peu la place aux médicaments européens.*

Grâce aux dons de M. Moussalli, aux prélèvements que j'ai opérés dans les collections scientifiques du Collège de la Sainte-Famille, et à quelques achats chez les « Attarine » (droguistes) des vieux quartiers du Caire, nous avons pu réunir plus d'une centaine de drogues encore employées dans le pays et dont l'importance est grande tant pour l'ethnographie égyptienne que pour l'histoire de l'ancienne pharmacopée orientale.

(...) *Chaque échantillon, exposé dans un bocal spécial, est enregistré dans un Livre d'entrée et une fiche lui est consacrée donnant la nomenclature arabe, scientifique et vulgaire, la provenance et la bibliographie.* »[2]

3.3 Le recours à la religion et au pouvoir guérisseur des saints :

Ces différents remèdes ne constituent pas les seuls moyens de soigner les maladies. Sept articles témoignent du recours à la religion et au pouvoir guérisseur des saints. La guérison des maladies figure parmi les principales propriétés attribuées aux sourates du Coran.[3] Dans un article consacré à la sourate Yâ Sîn (XXXVI), l'auteur explique que, alors qu'il était atteint d'une maladie aux yeux, l'un de ses amis se rendit pour lui à la mosquée al-Ḥusayn pour demander à des *fuqahâ'*-s de réciter cette sourate pour lui afin de garantir sa guérison.[4] Aḥmad Amîn cite également dans un article sur les invocations (« Al-ad`iya ») les formules de deux invocations de guérison[5] et fait mention de prières (*da`awât*) récitées pour la santé des enfants[6]. L'article « Qiyâs al-athar » décrit un procédé particulier mis en œuvre par des *fuqahâ'*-s. Dans les campagnes, les malades font porter au *faqîh* leurs effets personnels (*athar*) avec un peu d'argent. Le *faqîh* prononce une incantation (*yu`azzimu*) sur les vêtements pour prédire la guérison et rédige une amulette en fonction.[7] Le recours au pouvoir guérisseur des saints est évoqué dans le *Dictionnaire* au travers de la pratique des *ex-voto* ou offrandes votives (*nadhr*, pluriel *nudhûr*), promises aux saints contre la réalisation de quelque chose,

---

[1] BOVIER-LAPIERRE, Paul, R. P., « Rapport sur le Musée d'Ethnographie égyptienne », *Bulletin de la Société royale de Géographie d'Egypte*, tome XVIII, fascicules 3 et 4, 1934, pp. 290-291.

[2] « Rapport du R. P. Bovier-Lapierre sur le Musée ethnographique », Extrait des procès-verbaux du Conseil d'administration, séance du 26 mai 1941, *Bulletin de la Société royale de Géographie*, tome XXII, fasc. 3-4, mai 1948, p. 183.

[3] « Suwar al-qurân », pp. 239-240.

[4] « `Eddeyyet Yâ Sîn », p. 284. A la fin des années 1940, Aḥmad Amîn souffrit d'un décollement de la rétine. Il peut faire dans cet article du *Dictionnaire* référence à cet épisode. Voir AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, *op. cit.*, chapitre 34, pp. 225-235.

[5] « Al-ad`iya », p. 28. Aḥmad Amîn relate dans son autobiographie que, alors qu'il était atteint d'une grave fièvre typhoïde, son père lui récitait l'une d'entre elles (*« Je te fortifie par le Vivant, le Subsistant, qui jamais ne mourra, et je repousse le mal par mille et mille « Il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu, le Haut, l'Inaccessible »*). Voir AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, *op. cit.*, p. 68. Pour la traduction des Noms divins, nous nous référons aux traductions proposées par GARDET, L., « al-Asmâ' al-ḥusnâ », *EI²*, tome I, pp. 735-739.

[6] « Al-ḍabba », p. 267.

[7] « Qiyâs al-athar », p. 329.

dont la guérison d'une maladie.[1] L'auteur signale également que des sirops, boisson de fête, sont offerts lors de la réalisation d'un vœu de guérison sans toutefois préciser comment et à qui ce vœu est adressé.[2] Un article porte enfin sur la source située à proximité du tombeau de l'imam al-Shafi`î, dont les Egyptiens expliquent les vertus curatives par la baraka de l'imam.[3]

La référence à Dieu apparaît également dans les formules de politesse échangées avec celui qui prend un traitement, auquel on doit dire « Avec la santé (« *Be-l-shâfa* ») », ce à quoi il répond « Que Dieu vous donne force et santé (« *Shafâ-kum Allâh w-`âfâ-kum* ») », ou adressée à celui qui se relève d'une maladie, à qui l'on souhaite d'être récompensé et doté d'une bonne santé (« *Agr w-`afya* »), et qui répond en retour « Que Dieu vous donne de la force (« *`Âfâ-kum Allâh* »).[4] L'auteur explique la formule « le hammam est gage de santé » (« *Ḥammâm el-`afya* ») comme une expression demandant à Dieu de faire en sorte que celui qui se rend malade au hammam en revienne en bonne santé.[5]

3.4 Les pratiques magiques et divinatoires :

Douze articles traitent des pratiques magiques et divinatoires liées au diagnostic et à la guérison des maladies.[6] Trois d'entre eux signalent l'utilisation d'amulettes. Des oulémas ont écrit des livres sur les différentes sortes d'amulettes dont celles qui guérissent les maladies et des femmes consultent un fabricant d'amulettes pour soigner leur fils.[7] On trouve également mention de deux formules d'amulettes contre la fièvre.[8] La rédaction d'une amulette est parfois liée à la prédiction de la guérison d'une maladie, comme le montre l'article « Qiyâs al-athar ».[9] Concernant la divination, l'auteur note également que des tables divinatoires peuvent être consultées au sujet d'un malade.[10] Il dit avoir assisté à une séance d'invocation des esprits (*arwâḥ*), au cours de laquelle un homme sous hypnose révéla aux participants leurs maladies et les moyens d'en guérir. Aḥmad Amîn précise que le traitement qui lui a été ainsi prescrit, et qu'il a essayé, n'a pas réussi.[11] Dans son article sur les aubergines, il explique que les parturientes craignent de voir leur lait se tarir si elles se trouvent accidentellement en présence de ce légume. Comme celui-ci peut être utilisé comme protection contre lui-même, elles veillent à en conserver auprès d'elles, tout comme le font, indique l'auteur sans plus d'explication, les personnes atteintes d'ophtalmie.[12] Pour soigner les maladies nerveuses et la syphilis (*al-zuharî*), dont ils prétendent qu'elles sont causés par une frayeur soudaine, les Egyptiens utilisent un « *bol d'effroi* » (*ṭâsat al-khaḍḍa*), un récipient gravé de dessins et

---

[1] « Al-nudhûr », p. 396.
[2] « El-sharbât », pp. 247-248.
[3] « `Ên el-ṣîra », p. 294. Voir Saints et soufis.
[4] « Al-taḥiyyât », pp. 113-114.
[5] « Al-ḥammâm », pp. 179-180.
[6] « Al-aḥjiba », p. 25, « Istiḥḍâr al-arwâḥ », pp. 35-36, « Al-bâdhinjân », p. 79, « Bunduᵏî », p. 97, « Taskhîr al-jânn », pp. 116-119, « Jinn », pp. 141-143, « Al-ḥummâ », pp. 181-182, « Dûdat al-anf », p. 200, « Al-ṣudâ` », p. 260, « Ṭâsat al-khaḍḍa », p. 275, « Qiyâs al-athar », p. 329, « Yâ farag », p. 419.
[7] « Al-aḥjiba », p. 25.
[8] « Al-ḥummâ », pp. 181-182.
[9] « Qiyâs al-athar », p. 329.
[10] « Taskhîr al-jânn », pp. 116-119.
[11] « Istiḥḍâr al-arwâḥ », pp. 35-36. Dans ce même article, l'auteur évoque sa rencontre avec un voyant, qu'il interrogea sur sa maladie et qui lui révéla un traitement également inutile. Voir aussi La divination.
[12] « Al-bâdhinjân », p. 79. Lane indique pour sa part qu'entrer dans la chambre d'une personne souffrant d'ophtalmie ou de fièvre avec un sequin, un dollar ou en état d'impureté rituelle aggrave son mal. LANE, E., *op. cit.*, p. 259. Voir aussi Les pratiques magiques.

d'inscriptions, dans lequel ils exposent de l'eau.[1] Au sujet des « *remèdes invraisemblables* » (*khurâfiyya*) prescrits par les « *charlatans* »[2] pour soigner les migraines, Aḥmad Amîn signale que les magiciens récitent une incantation (*`azîma*). Deux articles traitent des vers de nez (*dûdat al-anf*) qui se logeraient dans le nez des enfants, et que l'on fait sortir à l'aide d'incantations.[3] Deux rituels magiques sont précisément décrits. L'un concerne la guérison d'une maladie causée par la colère d'un djinn et l'autre consiste à « traire les étoiles » pour obtenir une eau guérissant toutes les maladies de peau.[4]

3.5 Les praticiens de la médecine :

Dix articles font mention des médecins (*ṭabîb*, pl. *aṭibbâ'*).[5] Aḥmad Amîn note par exemple que leur activité était contrôlée par l'inspecteur des marchés (*muḥtasib*) qui pouvait interdire l'exercice de la médecine à un praticien dont les remèdes ne guérissaient pas.[6] Il évoque également la rivalité qui existait entre les médecins égyptiens et les médecins étrangers, dont la réputation concurrençait celle des Egyptiens.[7] Les Egyptiens croyaient d'avantage à la science des Européens qu'à celle de leurs compatriotes et considéraient les médecins étrangers meilleurs que les médecins égyptiens, même quand leurs diplômes étaient plus modestes.[8] Deux articles signalent un manque de confiance à l'égard des médecins et la crainte des mauvais traitements que ceux-ci feraient subir aux malades dans les hôpitaux.[9] Deux autres notations concernent cependant le recours aux médecins. Les familles aisées leur font appel pour pratiquer la circoncision et le budget annuel d'une famille de condition moyenne vers 1950 mentionne les dépenses de médecin et médicaments.[10]

Aux côtés des médecins, apparaissent les barbiers (*mezayyen*), les sages-femmes (*dâya*), les bédouins, dont la spécialité est la cautérisation par le feu, les poseurs de ventouses (*mekabbâtî*), les *fuqahâ'*-s ou encore les guérisseuses par l'encens.[11] On dénombre trois références aux prescriptions médicales des vieille femmes.[12] Les apothicaires (*`aṭṭâr*) et les marchands de plantes médicinales (*`aqâqîr*) sont signalés par deux articles chacun.[13] L'exposé des pratiques magiques liées à la guérison des maladies désigne des magiciens, devins, faiseurs d'amulettes, et ceux qui font sortir les vers de nez en récitant des incantations.[14] Deux articles évoquent également les charlatans (*dajjâl*).[15]

---

[1] « Ṭâsat al-khaḍḍa », p. 275. Voir Les pratiques magiques.
[2] « Al-ṣudâ` », p. 260.
[3] « Dûdat al-anf », p. 200, « Yâ farag », p. 419. Voir Les pratiques magiques.
[4] « Bundu^{q}î », p. 97, « Jinn », p. 142. Voir Les pratiques magiques.
[5] « El-ashlâ », p. 47, « Iṣṭabl `Antar », pp. 48-49, « Aṣḥâb al-`âhât », p. 48, « Al-khitân », pp. 187-189, « El-khawâga », p. 196, « Al-sayyid Aḥmad al-kunafânî », p. 241, « Al-shuhûr al-qubṭiyya », pp. 253-254, « Al-ṣinâ`a al-miṣriyya », pp. 262-263, « Al-muḥtasib », pp. 356-357, « Mîzâniyyat al-bayt », pp. 390-391.
[6] « Al-muḥtasib », pp. 356-357.
[7] « Al-ṣinâ`a al-miṣriyya », pp. 262-263.
[8] « El-khawâga », p. 196.
[9] « El-ashlâ », p. 47, « Aṣḥâb al-`âhât », p. 48.
[10] « Al-khitân », pp. 187-189, « Mîzâniyyat al-bayt », pp. 390-391.
[11] « Al-bakhûr », pp. 80-81, « Al-ḥummuṣa wa-l-kayy bi-l-nâr », p. 180, « Al-khitân », pp. 187-189, « Qiyâs al-athar », p. 329, « Al-kursî », p. 336, « El-mesaḥḥarâtî », pp. 366-367.
[12] « Tarbiyat al-aṭfâl », pp. 114-115, « El-rukka », p. 214, « Al-`ajâ'iz », p. 284.
[13] « Al-ibra », pp. 1-2, « El-Tarbî`a », p. 115, « Al-subû` », p. 229, « Al-sûq », p. 240.
[14] « Al-aḥjiba », p. 25, « Istiḥḍâr al-arwâḥ », pp. 35-36, « Bundu^{q}î », p. 97, « Dûdat al-anf », p. 200, « Al-ṣudâ` », p. 260, « Qiyâs al-athar », p. 329, « Yâ farag », p. 419
[15] « Dûdat al-anf », 240, p. 200, « Al-ṣudâ` », 308, p. 260.

3.6 L'efficacité des traitements :

Au travers des articles qu'il consacre aux thèmes de la santé et de la maladie, Aḥmad Amîn consigne et décrit les savoirs et savoir-faire de la médecine « populaire » ou « traditionnelle ». Ce faisant, il apporte certaines précisions sur l'efficacité ou l'absence d'efficacité de ces remèdes. L'auteur adopte une position réservée à l'égard de nombre de ces traitements en les exposant sans en reconnaître ni en démentir l'utilité. Il souligne également le caractère douloureux de quelques-uns d'entre eux. Il reconnaît cependant les vertus curatives de certains de ces remèdes. D'autres sont enfin présentés comme relevant des croyances des Egyptiens ou encore jugés invraisemblables, inefficaces voire meurtriers.

3.6.1 Un jugement réservé, les traitements dont l'efficacité n'est ni validée ni infirmée :

Un certain nombre d'articles mentionnent des prescriptions et des traitements dont l'efficacité médicinale n'est ni reconnue ni démentie par l'auteur. Du canard noir, et notamment le foie, est prescrit aux paralytiques[1], la viande de pigeon est donnée aux convalescents.[2] Le jus de canne à sucre est, tout comme le jus de raisin, employé comme fortifiant.[3] Le citron est utilisé contre les nausées, ainsi que l'illustre le proverbe « Un citron dans un pays dégoûtant » (« *Lamûna fê balad ᵠarfâna* »).[4] On remédie également à l'écœurement en accrochant quelque chose de jaune sur la tête du malade de manière à ce que cela lui retombe devant les yeux.[5] Les graines de la réglisse indienne (*sheshm*, *Abrus precatorius*) soignent les inflammations oculaires.[6] La gale est traitée avec du sel ou une préparation composée de soufre broyé et de sucre, que l'on absorbe ou que l'on applique en pommade.[7] Du henné dilué avec du vinaigre est déposé sur le front d'un malade pour faire baisser la fièvre.[8] Le ladanum (*lebân dakar*), résine tirée du ciste, est employé contre la toux et le lupin (*turmus*), réduit en poudre et frotté sur le corps, traite les « boutons du Nil » (*ḥabb al-Nîl*, *ḥamû el-Nîl*).[9] Le khôl (*kuḥl*), suie tirée de résine parfumée (*lubân*) ou de coquilles d'amandes, est utilisé comme soigner les yeux, on y ajoute alors du minerai de plomb, du *manzût*, de l'ipéca (*`irq al-dhahab*), du sucre cristallisé et l'or pilé d'un sequin vénitien (*bunduqî*).[10] Aḥmad Amîn donne la composition d'une préparation comprenant du jus d'oignon et de l'armoise (*shîḥ*), servant à soigner les ophtalmies et qui est aussi donnée à respirer en cas d'évanouissement.[11] L'oignon connaît également un usage prophylactique : les Egyptiens en mangent et en respirent en temps d'épidémie, de même qu'ils croient devoir en

---

[1] « Baṭṭ », p. 89.
[2] « Ḥamâm », pp. 178-179.
[3] « ᵠaṣab », pp. 325-326.
[4] « Al-taqrîfa », p. 124, « El-gaza` », p. 137, « Al-kinâyât », pp. 339-340, « Al-laymûn al-ṣaghîr », p. 350. Aḥmad Amîn explique ce proverbe par le fait que dans un endroit dégoûtant les gens se disputent un citron. Selon le dictionnaire de Hinds et Badawi il signifie « juste ce dont on a besoin ».
[5] « Al-taqrîfa », p. 124.
[6] « Ḥaṭṭ », p. 171.
[7] « Al-jarab », p. 135.
[8] « Ḥennâ », pp. 182-183.
[9] « Turmus », p. 116.
[10] « Al-kuḥl », p. 336. Cet article est visiblement inspiré de Lane. Voir LANE, *op. cit.*, p. 45.
[11] « Baṣal », pp. 88-89.

manger en arrivant dans un nouveau pays.[1] Le *Dictionnaire* signale l'emploi de nombreuses pierres aux vertus médicinales, dont une « pierre de sang » (*ḥagar al-damm*), sorte de cornaline verte veinée de rouge, portée pour empêcher les hémorragies.[2] De la confiture de graines de courge est donnée en cas d'élévation de la pression sanguine.[3] Un article détaille les différents traitements des maladies vénériennes, qui consistent à absorber de l'huile chaude, à appliquer sur les plaies pour les cautériser un chiffon empli de sel et bouilli dans de l'huile ou à fumer un narguilé de tabac à l'arsenic.[4]

3.6.2 Des traitements douloureux :

Aḥmad Amîn mentionne par ailleurs le caractère douloureux ou pénible de certains remèdes. Un tel aspect justifie même la présence d'un article sur la teigne dans le *Dictionnaire*. « *Il n'y aurait pas lieu d'évoquer cette maladie courante qu'est* [la teigne] *si ce n'est qu'ils la soignent parfois avec des traitements brutaux* »[5] : on enduit de goudron mêlé à quelques remèdes la tête du malade puis on la recouvre d'une toque. Au bout d'une semaine, on arrache la toque avec le goudron. L'auteur signale en conclusion de son article qu'avec les progrès de la médecine, il est désormais possible de soulager les souffrances des teigneux et de les soigner avec des pommades à la pénicilline ou au sulfate. Il décrit aussi le « *traitement abominable* » que s'infligeaient les Soudanais atteints par la gale en frottant leurs plaies jusqu'au sang avec un tesson pour y mettre du sel.[6] La cautérisation par le feu, employée pour le soin des rhumatismes et des douleurs du nerf sciatique est également citée comme un remède particulièrement pénible, ce qu'illustre le proverbe arabe « *la cautérisation est le dernier remède* »[7]. L'auteur indique que ce traitement, dont on peut se passer grâce aux médicaments modernes, n'est plus pratiqué sauf par le peu de gens qui y croient et que certains disent que la cautérisation par le feu réussit là où la médecine moderne a échoué.[8]

3.6.3 Des remèdes efficaces :

Les vertus curatives de certains traitements sont parfois reconnues par l'auteur. Il atteste ainsi que le fait de sucer de la canne à sucre (*qaṣab*) fortifie les gencives et blanchit les dents.[9] Au sujet du citron, il indique que l'étymologie du mot d'origine persane « *banzahîr* » signifie contrepoison et souligne qu'il s'agit d'un fruit bénéfique, « *riche en vitamine A comme l'ont prouvé les analyses modernes* ».[10] L'auteur reconnaît également les vertus

---

[1] Ce dernier point évoque un proverbe relatif à la capacité d'adaptation : « *Quand tu arrives dans un pays, nourris-toi de ses oignons* ». TADIE, A., *op. cit.*, proverbe n° 6.136, p. 234. L'oignon est également employé pour chasser les mauvais esprits. Voir Djinns, démons, *`afârît*-s et autres créatures surnaturelles.
[2] « Ḥagar el-kabbâs », p. 155.
[3] « Biṭṭîkh », pp. 90-91.
[4] « El-balâ », p. 94.
[5] « Al-qurâ` », p. 322.
[6] « Al-jarab », p. 135.
[7] « *Âkhir al-dawâ' al-kayy* » que l'on peut également traduire par « *Aux grands maux, les grands remèdes* ». Winifred Blackman relève également qu' « *une coutume arabe consiste à essayer de guérir les inflammations, les maux de tête et d'autres maladies au moyen de pointes chauffées au rouge* », un traitement qui s'applique aussi à la fièvre et aux troubles nerveux. BLACKMAN, Winifred S., *op. cit.*, pp. 179-180 de la traduction française.
[8] « Al-ḥummuṣa wa-l-kayy bi-l-nâr », p. 180.
[9] « ^{Q}aṣab », pp. 325-326.
[10] « Al-laymûn al-ṣaghîr », p. 350. Il s'agit ici plus vraisemblablement de la vitamine C comme cela a d'ailleurs été corrigé dans la dernière édition du *Dictionnaire* : AMÎN, Aḥmad, *Qâmûs al-`âdât wa-l-taqâlîd wa-l-ta`âbîr*

apaisantes de l'encens : « *il est vrai que l'encens apaise les nerfs et que celui qui est encensé ressent effectivement ses nerfs se calmer. C'est la raison pour laquelle l'encens est associé à la récitation du Coran dans les mosquées et à celle des prières dans les églises* »[1], ce qui explique son efficacité médicinale : « *les femmes et certains homme se rendent auprès de femmes célèbres en Egypte pour y être encensés. Comme les maladies des femmes sont souvent imaginaires ou nerveuses, l'encens leur est bénéfique* ».[2] L'efficacité de la « pierre de scorpion » (*ḥagar al-`aqrab*), c'est-à-dire de la substance contenue dans le lobe (*faṣṣ*) que portent certains scorpions, pour soigner leurs piqûres, bien que décrite comme une croyance, est confirmée par des médecins. « *Ils sont nombreux à attester, et parmi eux des médecins, que* [ces] *lobes sont efficaces en cas de morsure de scorpion* »[3] ; l'auteur donnant à ce sujet un exposé assez détaillé des techniques de la chasse aux scorpions et des soins apportés à leurs piqûres. L'efficience de la « médecine populaire », si elle est parfois reconnue par l'auteur et cautionnée par la médecine moderne, n'en demeure pas moins étonnante comme le montre l'exemple de Aḥmad al-kunafânî, un pâtissier guérisseur.

« [Aḥmad al-kunafânî] *était un homme corpulent qui vendait des* kunâfa *à Bâb al-Mutawallî. Il portait un cafetan et un turban mais pas de* jubba*. Il était célèbre pour la qualité de ses* kunâfa *et pour posséder un remède contre la lèpre et les maladies de peau. Un grand médecin rapportait que l'un de ses serviteurs était atteint de lèpre. Sa maladie s'aggrava, il lui prescrivit des remèdes qui demeurèrent inefficaces. Une vieille femme l'emmena chez* [Aḥmad al-kunafânî] *et, étonnamment, il guérit complètement. Peut-être son remède était-il une sorte de pommade efficace pour cette maladie. Mais il est curieux que ce soit un pâtissier qui administre ce genre de traitement.* »[4]

3.6.4 Les remèdes relevant de la croyance :

D'autres remèdes sont présentés comme relevant de la croyance. Il en est ainsi de la cautérisation par le feu encore pratiquée par le peu de gens qui y croient.[5] Les femmes prêtent des propriétés abortives aux infusions des bourgeons de henné.[6] Les Egyptiens croient que les « graines de baraka » (*ḥabbet el-baraka*), soit les graines de la fleur de fenouil (*Nigella sativa*), soignent la plupart des maladies, et notamment les maladies de poitrine.[7] Pour se rétablir, la parturiente consomme une boisson à base de racine de *mughât* (*Glossostemon brugieri*), qui est aussi offerte aux visiteurs.[8] Des vertus fortifiantes sont également reconnues à l'eau du Nil.[9] Aḥmad Amîn signale que les Egyptiens croyaient que les pois chiches

---

al-miṣriyya, édition présentée et annotée par Muḥammad al-Jawharî, Le Caire, wizârat al-thaqâfa, al-majlis al-a`lâ li-l-thaqâfa, 1999, p. 411.

[1] « Al-bakhûr », p. 80.

[2] *Ibid.*, p. 81.

[3] « Iṣṭabl `Antar », pp. 48-49.

[4] « Al-sayyid Aḥmad al-kunafânî », p. 241.

[5] « Al-ḥummuṣa wa-l-kayy bi-l-nâr », p. 180.

[6] « Ḥennâ », pp. 182-183.

[7] « Al-baraka », p. 86. Charles Bachatly indique que les « graines de baraka », appelées aussi graines noires, sont utilisées pour neutraliser l'effet du mauvais œil. Elles sont portées dans des étuis de perles bleues, de forme triangulaire, ornés de sequins en cuivre ou de petites coquilles, ou dans des sachets d'étoffe de forme triangulaire. Il se réfère à la légende « *qui a la prétention d'expliquer l'origine de la croyance* », selon laquelle un arbre résiste au regard d'un envieux grâce aux graines noires qui se trouvent dans le nid d'un oiseau. BACHATLY, Charles, « Notes sur quelques amulettes égyptiennes », *Bulletin de la Société royale de Géographie d'Egypte*, tome XVII, 1er fascicule, novembre 1929, pp. 49-60.

[8] « Al-subû` », p. 229.

[9] « Al-Nîl », pp. 404-406.

soignaient la migraine et de nombreuses maladies. Le barbier faisait une entaille dans le bras pour y placer un pois chiche. Il mettait par dessus un morceau de carton qu'il entourait d'un mouchoir : le pois chiche absorbait les résidus (*faḍalât*) du corps. L'auteur ajoute avoir vu parfois son père recourir à cette pratique. [1] Il indique également que les Egyptiens prétendent (*yaz`umûna*) que la cervelle d'âne (*mukhkh al-ḥimâr*) soigne les maladies rhumatismales[2] et que la salsepareille (*`ashba*, *`ishba* ; liliacées) est un fortifiant.[3] Ils prétendent (*yadda`ûna*) également que la plante appelée *burnûf*, vendue le mercredi de Job, qui précède la fête de *Shamm el-nesîm*, est celle que Job utilisa pour se soigner. Ils la font macérer pour se laver avec ce jour-là et guérir de leur maux.[4] La rue (*sadab*, *rutacées*) est cultivée en pot dans les maisons car les Egyptiens considèrent que son odeur repousse les serpents, propriété dont l'auteur estime que seuls les botanistes et les zoologistes peuvent véritablement établir[5]. Ils prétendaient également que, grâce à la circoncision, leurs enfants en grandissant étaient protégés des maladies. [6] L'auteur note aussi que les paysans croient que le *meshsh*, un fromage fermenté, avec des oignons éloigne la gale.[7]

En comparaison, la mise en doute des pratiques magiques liées à la guérison des maladies paraît bien plus virulente. L'auteur montre l'inanité des amulettes et des révélations des devins. De prétendus magiciens et des « *charlatans* » récitent de prétendues incantations magiques, proposent des remèdes qui, « *selon leurs allégations* », guérissent, et soignent des maux imaginaires, comme les vers que des charlatans tiennent cachés dans leurs manches et qu'ils font sortir du nez des enfants ou encore les maladies dont certains « *s'imaginent* » qu'elles sont causées par la colère d'un djinn.[8]

3.6.5 Des traitements « *invraisemblables* » ou « *délirants* » :

Certains traitements sont qualifiés d'« *invraisemblables* » ou « *délirants* » (*khurâfî*) et abordés sous l'angle de la superstition. Dans l'article « El-gaza` » (expression signifiant une profonde tristesse et la nausée), l'auteur explique que les Egyptiens utilisent parfois pour soigner la nausée un « *remède invraisemblable* » qui consiste à accrocher un fétu de paille à sa coiffure pour le fixer du regard et concentrer ainsi son attention pour ne plus penser à son écœurement.[9] Aḥmad Amîn justifie la présence d'un article sur la migraine, « *affection bien connue* », par l'exposé des « *traitements invraisemblables* » des « *charlatans* », soit la section les artères temporales pour que le mal s'en aille avec le sang[10], le dessin avec de la salive

---

[1] « Al-ḥummuṣa wa-l-kayy bi-l-nâr », p. 180.
[2] « Mukhkh al-ḥimâr », p. 361.
[3] « El-`ashba », p. 285.
[4] « Arbi`â' Ayyûb », p. 29. Cet article semble inspiré d'un passage de Lane. Voir LANE, Edward, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londres, East-West Publications, 1989 (1re édition : 1836), p. 482. Job fut frappé d'un « ulcère malin » des pieds à la tête et grattait ses plaies avec un tesson (*Job*, 1,7 ; 2,8). Concernant les références à Job dans le *Coran*, voir IV, 161 ; VI,84 ; XXI, 83-84 et XXXVIII, 40-44.
[5] « Ism al-tafḍîl », p. 42.
[6] « Al-khitân », pp. 187-189.
[7] « El-meshsh », p. 367.
[8] « Al-aḥjiba », p. 25, « Istiḥḍâr al-arwâḥ », pp. 35-36, « Bunduqî », p. 97, « Jinn », pp. 141-143, « Al-ḥummâ », pp. 181-182, « Dûdat al-anf », p. 200, « Al-ṣudâ` », p. 260, « Ṭâsat al-khaḍḍa », p. 275, « Yâ farag », p. 419. Sur la démystification des pratiques magiques et divinatoires, voir Les pratiques magiques et La divination.
[9] « El-gaza` », p. 137. On trouve la description d'un procédé similaire, utilisant du papier jaune, dans l'article « Al-taqrîfa », p. 124.
[10] Winifred Blackman signale de même le recours à la saignée contre les maux de tête. Elle est opérée par le barbier qui pratique une série d'incisions sur les tempes du malade. W. Blackman considère que ce traitement doit « *selon toute probabilité, présenter de sérieux avantages dans un pays aussi chaud que l'Egypte, en*

d'une croix sur les tempes du malade et la récitation d'incantations magiques.[1] Il signale également que certains Egyptiens se protègent du choléra par des moyens « *invraisemblables* » et relate qu'il a vu en pleine rue, un homme juché sur une échelle et armé de ciseaux, couper l'air en prétendant ainsi couper les microbes.[2]

3.6.6 Des remèdes inefficaces et meurtriers :

L'article « Al-ḥummâ » expose divers remèdes employés par le commun du peuple (*`âmma*) pour soigner la fièvre. L'auteur y oppose notamment le savoir médical - « *les expérimentations des savants ont montré qu'elle* [était causée] *par différents microbes* »[3] - aux croyances du commun du peuple, selon lesquelles la fièvre est due à un djinn qui possède les humains. Le premier traitement, la diète sans viande, est décrit d'après le propre témoignage de l'auteur : « *Je fus une fois pris de fièvre et ils m'interdirent de manger de la viande, ne fût-ce qu'une fine tranche. Ils changèrent leur manière de cuisiner afin que l'odeur ne me tourmentât pas. De la sorte, je m'affaiblis et me sentais très fatigué. Le quatrième et le cinquième jour, je décidais de manger. Ils me présentèrent deux poulets bien gras et me préparèrent de la* mulûkhiyya*. Ils redoutaient de* [me voir] *manger mais, curieusement, je fus complètement guéri après ce repas.* »[4] Aḥmad Amîn recouvrit donc la santé lorsqu'il cessa de suivre le traitement qu'on lui avait prescrit. Outre les amulettes, déjà signalées au sujet des pratiques magiques liées à la guérison des maladies, l'auteur mentionne que le commun du peuple soigne parfois la fièvre avec une pommade d'amidon et de vinaigre, ou une mouche de cheval, collée sur un morceau de pâte et que l'on force le malade à avaler. Il y indique aussi que l'on accroche parfois un os d'infidèle au cou du malade.[5] Il dénonce enfin le nombre de victimes causées par ce genre de remèdes. Dans cet article, l'auteur montre clairement que les remèdes apportés à la fièvre sont inefficaces et meurtriers. Avec les deux exemples frappants de l'utilisation des mouches et d'ossements humains, il signifie également combien ils sont répugnants et, pour reprendre l'expression de Lane, « *dégradants* ». Aḥmad Amîn met aussi en doute l'efficience du jus d'oignons employé pour soigner les ophtalmies, qu'il guérit « *avec la permission de Dieu* ».[6] Il souligne de même que le douloureux traitement de la teigne peut être renouvelé plusieurs fois et réussir ou non.[7]

Des notations sur la santé, les maladies, la propreté et l'hygiène interviennent régulièrement dans le *Dictionnaire* dans une proportion qui n'est pas loin de représenter un article sur quatre. Aḥmad Amîn dresse l'inventaire des principales maladies dont souffrent les Egyptiens et rend compte de la situation sanitaire très préoccupante de l'Egypte. En témoigne

---

préservant les habitants du risque des congestions ». BLACKMAN, Winifred S., *op. cit.*, p. 182 de la traduction française.

[1] « Al-ṣudâ` », p. 260.

[2] « Al-kûlîrâ », p. 340. Une épidémie de choléra frappa l'Egypte en 1947-1948.

[3] « Al-ḥummâ », p. 181.

[4] *Ibid.*, pp. 181-182.

[5] Un usage similaire est décrit par Edward Lane, qui note que, parmi les remèdes « *imaginaires* » utilisés contre la fièvre, certaines femmes portent autour du cou le doigt desséché d'un juif ou d'un chrétien. Décrit parmi d'autres exemples de la « *médecine de la quenouille* », il apporte, selon lui, une preuve frappante de l'effet dégradant des superstitions et de leur influence considérable sur les esprits. LANE, E., *op. cit.*, p. 261.

[6] « Baṣal », pp. 88-89. L'utilisation du jus d'oignon pour le soin des ophtalmies est également signalée dans les études de Henry Habib AYROUT, *op. cit.*, p. 154 et Winifred BLACKMAN, *op. cit.*, p. 170 de la traduction française ; cette dernière le qualifiant de « *collyre* sui generis ».

[7] « Al-qurâ` », p. 322.

notamment le nombre important d'aveugles et d'infirmes. L'auteur revient également à plusieurs reprises sur les conditions de vie misérables et insalubres des paysans. Il aborde les problèmes de santé et d'hygiène d'un point de vue éducatif. Il met en cause la représentation du corps, dont les organes et le fonctionnement sont méconnus. Support de présages et soumis à l'emprise des esprits, le corps humain paraît largement dominé par des influences surnaturelles. Aḥmad Amîn constate également la méconnaissance de l'étiologie des maladies. On peut leur attribuer une cause naturelle mais erronée ou bien une origine surnaturelle avec les djinns et le mauvais œil, ce qui implique le recours à un traitement magique ou surnaturel avec le *zâr*, les incantations et les amulettes. L'auteur oppose des explications scientifiques et médicales à de telles représentations des maladies. Il met en évidence le mécanisme de la contagion des maladies dues aux microbes, à la contamination de l'eau, au manque de propreté et à l'ignorance des règles élémentaires d'hygiène.[1] En opposant le savoir médical aux croyances des Egyptiens, en énonçant des principes d'hygiène, le *Dictionnaire* prend un caractère pédagogique.

Une large part des articles traitant de la santé et de l'hygiène, soit cinquante-sept au total, concernent les Egyptiens dans leur ensemble ou les gens. Il ne s'agit donc pas d'une médecine populaire, qui serait le fait du commun du peuple (*`âmma*). La référence à celui-ci n'intervient principalement qu'au sujet de la fièvre et des vers de nez.[2] Aḥmad Amîn décrit plutôt une médecine « traditionnelle » ou ancienne en ce qu'elle se distingue de la médecine moderne. Il explique ainsi au sujet du soin de la teigne et de la cautérisation par le feu que l'on peut désormais se passer de ces remèdes douloureux grâce aux médicaments modernes.[3] Elle paraît en revanche « populaire » dans la mesure où elle n'est pas « savante » c'est-à-dire pratiquée par des médecins. L'auteur fait notamment mention des barbiers, sages-femmes, apothicaires, bédouins, guérisseuses, et magiciens. L'auteur relève que les Egyptiens recourent à la religion et au pouvoir guérisseur des saints, aux pratiques magiques et divinatoires et à la médecine des « bonnes femmes ». Il décrit la pharmacopée couramment utilisée par les Egyptiens.

Dans de nombreux ouvrages, le simple catalogue des prescriptions médicales, présentées sans aucune explication, est censé démontrer leur caractère grotesque et absurde. A titre d'exemple, dans le court passage qu'il consacre à la médecine des paysans, Henry Ayrout s'interdit de lui reconnaître aucun fondement :

« *Magie et médecine se confondent dans l'usage traditionnel des produits de la terre pour conserver ou retrouver la santé. Un peu d'expérience et beaucoup de superstition expliqueraient l'ahurissante pharmacopée des fellahs : ils l'ont constituée avec ce qu'ils ont sous la main : infusion de feuilles de palmiers ou de feuilles de maïs pour les dérangements d'intestins, jus d'oignons, charbon de coton pour les yeux, résine d'acacia pour les os brisés, liens de chanvre pour les enflures et les rhumatisme... Comme on le voit, le traitement dépend*

[1] Les principes de l'hygiène paraissent introduire une véritable rupture avec la médecine ancienne, selon laquelle la santé dépend avant tout des aliments, du climat et du tempérament. Voir CHIFFOLEAU, Sylvia, « La réforme par l'hygiène. Une formule pour médicaliser les campagnes », in ROUSSILLON, Alain, dir., *Entre Réforme sociale et mouvement national. Identité et modernisation en Egypte (1882-1962*), Le Caire, CEDEJ, 1994, p. 421.
[2] « Al-ḥummâ », pp. 181-182, « Dûdat al-anf », p. 200.
[3] « Al-ḥummusa wa-l-kayy bi-l-nâr », p. 180, « Al-qurâ` », p. 322.

des possibilités végétales. Nous ajoutons : et son efficacité, en grande partie de la crédulité. »[1]

Si étranges et imprégnées de magie qu'elles puissent paraître, les prescriptions médicales « traditionnelles » n'en reposent pas moins sur des savoirs naturalistes, souvent qualifiés d'empiriques, dont l'efficacité curative se voit parfois scientifiquement reconnue. Dans le *Dictionnaire* de Aḥmad Amîn, le savoir que constitue la médecine « populaire » paraît largement disqualifié. Rares sont les traitements dont l'efficacité est validée par l'auteur, avec la caution des médecins ou de la science moderne. C'est le cas des guérisons opérées par le pâtissier Aḥmad al-kunafânî, des soins apportés aux piqûres de scorpions ou encore des vertus médicinales du citron.[2] Nombres de remèdes sont décrits comme des croyances. Aḥmad Amîn dénonce les pratiques magiques liées à la guérison des maladies, des traitements « *invraisemblables* » ou « *délirants* » (*khurâfî*), inefficaces et meurtriers. Le recours à ce type de remèdes n'est pas sans conséquence : la médecine des « bonnes femmes » est pour partie responsable du grand nombre d'infirmes que l'on trouve en Egypte et l'auteur déplore les innombrables victimes causées par les amulettes censées guérir la fièvre. En regard de la situation sanitaire de l'Egypte, ils paraissent enfin bien dérisoires. Les problèmes de santé et d'hygiène se posent sans doute de façon trop urgente pour que les pratiques thérapeutiques traditionnelles ou populaires ne soient pas seulement consignées pour être dénoncées. Il paraît en effet difficile, dans un tel contexte, de les considérer en elles-mêmes, au travers notamment de la dimension symbolique des remèdes employés.

[1] AYROUT, Henry Habib S. J., *op. cit.*, p. 154. Voir aussi le ton amusé et méprisant qu'adopte Winifred BLACKMAN, « Le médecin du village. La femme médecin », *op. cit.*, pp. 169-183.
[2] « Iṣṭabl `Antar », pp. 48-49, « Al-sayyid Aḥmad al-kunafânî », p. 241.

Les superstitions et les illusions

Le principal reproche adressé à son ouvrage, ainsi que le rapporte Aḥmad Amîn dans l'introduction, est de discréditer les Egyptiens en y consignant tout un ensemble de traditions relevant de la superstition, qu'il oppose à l'usage de la raison et à la marche vers le progrès. Aḥmad Amîn désigne cet ensemble de croyances et de pratiques par les termes de *khurâfât, awhâm* et *khiyâlât*. *Khurâfa* (pl. *khurâfât*) viendrait du nom d'un personnage plus ou moins légendaire qui affirma avoir été enlevé par les djinns ou les démons et qui raconta ses aventures à son retour. L'expression « *ḥadîth Khurâfa* » désignait « des récits dignes de *Khurâfa* », soit des propos invraisemblables, inventés de toutes pièces.[1] Le verbe *kharifa* signifie radoter, délirer, divaguer. Le terme de *khurâfa* s'applique aux récits fabuleux, aux contes de fées, aux légendes et aux superstitions. Il comporte l'idée d'invraisemblance, de fabulation et d'invention. Notons toutefois que l'étymologie latine du mot superstition, par lequel on peut traduire *khurâfât*, comporte plutôt l'idée de survivance, de quelque chose qui subsiste au-delà.[2] *Awhâm* (sing. *wahm*) désigne des illusions, des idées fausses et *khiyâlât* renvoie au domaine de l'imaginaire, des visions et des chimères.

Un article intitulé « Al-khurâfât wa-l-awhâm » permet de préciser quelles sont les diverses croyances et pratiques ainsi considérées par l'auteur comme des superstitions et les illusions.

« *Il est vrai que les Egyptiens surpassent les autres peuples dans les superstitions et les illusions. Elles accompagnent généralement l'ignorant, qu'il soit ou non croyant, et disparaissent quand l'ignorance décline.* [L'ignorant] *croit en elles s'il est sans religion, et s'il est croyant, il transforme les dogmes en superstitions.*

Combien ont-ils de croyances, évoquées tout au long de ce livre, concernant l'apparition (ru'ya) *des djinns ? A tel point qu'ils semblent à l'origine de presque tout le mal sur terre, et que l'on croit trouver un djinn ou une* jinniyya *en toute chose : les djinns prennent parfois l'apparence d'un chat ou d'un chien, ils lancent les briques des maisons en ruines, ils habitent les rues, hantent en particulier l'obscurité, les tombeaux et les vestiges anciens. Emprisonnés durant le mois de ramadan, ils sont libres le reste de l'année.*

A côté des djinns, il y a les saints. Tout individu anormal ou déficient [est considéré comme] *l'un des saints de Dieu. Ses prières sont exaucées, on recherche auprès de lui la bénédiction, ceux d'entre eux qui sont morts ont un pouvoir immense. Certains sont des fous ou des illuminés. Ils expliquent leur folie, leur illumination, leurs excentricités par leurs liens avec Dieu et ses anges. Le Caire est rempli de* shaykh-s*, comme al-Mutawallî à Bab Zuwayla,* sayyid-na *al-Ḥusayn près d'al-Azhar,* al-sayyid *al-Badawî à Ṭanṭâ et al-Disûqî à Disûq. On tient des* mawlid-s *pour ces saints et ils y accomplissent des prodiges.*

---

[1] PELLAT, Charles, « Ḥikâya », *EI²*, tome 3, p. 381. Charles Pellat indique que le Prophète lui-même s'est porté « *garant de l'existence du personnage et de la véracité de ses dires* ».

[2] BELMONT, Nicole, « Superstition et religion populaire dans les sociétés occidentales », in IZARD, Michel et SMITH, Pierre, *La Fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1979, p. 54. Elle souligne qu'il est « *remarquable à cet égard de noter qu'au cours du XIXe siècle, lorsqu'on a cherché un substitut au terme de superstition, c'est celui de survivances qui a été adopté* ». C'est au XIVe siècle que dans la Chrétienté les fausses croyances et « l'idôlatrie » reçurent le nom de *superstitio*. CUISENIER, Jean, *La Tradition populaire*, Paris, PUF, Que sais-je ? n° 1 740, 1995, p. 9.

Ils croient au mauvais œil et à ses effets. Ils le craignent en toute chose et quand ils admirent quelque chose, ils disent « Comme Dieu le veut ! Dieu bénisse notre seigneur Muḥammad ».[1] *Ils croient à la chance et au destin et leur attribuent toute action bonne ou mauvaise,* [ils croient] *aux amulettes, à leur importance, à leurs formes et à leurs couleurs. Ils recherchent la baraka avec un fer à cheval ou en écrivant sur leurs boutiques qu'elles sont placées sous la protection de Dieu. Ils croient aux formes et aux couleurs dans les rêves, aux jours fastes et néfastes. Ils croient que le samedi est un jour néfaste et que le vendredi est un jour de bien. Aussi disent-ils que le vendredi est le jour de la vertu. Ils tirent mauvais présage d'une seule heure de ce jour dont il disent qu'elle est néfaste. Ils vont voir des devins pour qu'ils les renseignent sur le passé et qu'ils leur prédisent l'avenir dans les coquillages, les lignes de la main. Ils se fient aux tables divinatoires, aux lettres et à leurs combinaisons, aux différentes techniques de tirage au sort.*

Depuis longtemps, depuis l'époque des pharaons, ils possèdent l'art de la magie. Ils invoquent les esprits et utilisent les enfants dans la divination avec un miroir d'encre. Ils croient à l'astrologie, que le bonheur et le malheur sont liés aux étoiles. Si on ouvre le journal aujourd'hui encore, on peut lire les particularités de ceux qui sont nés au mois d'octobre, ainsi que pour tous les autres mois et pour toutes les semaines du mois. Ils croient en l'alchimie et à la possibilité de transformer les métaux en or et aux légendes qui courent à ce sujet. Des bohémiens font le tour des maisons en clamant « nous lisons bien l'avenir »[2]*, et ceux qui font sortir les serpents des maisons, qui appellent aux incantations contre le mauvais œil les jours d'`Âshûra, et ceux qui combattent* [le mal] *avec l'encens, etc., à tel point que les hommes ne sont pas loin de voir une superstition à chacun de leurs pas. Tout cela disparaît progressivement avec la science.*

Autrement dit, tout cela disparaît quand décline l'ignorance et c'est pour cette raison que, lorsqu'un village sombre dans l'ignorance, les superstitions y prolifèrent. »[3]

Les croyances mises en cause dans ce texte concernent les djinns, le culte des saints, les pratiques magiques et divinatoires, la chance et le destin, la recherche de la baraka. Nous avons regroupé tous les autres articles du *Dictionnaire* se rapportant aux thèmes ainsi dégagés. Nous en proposons la présentation et l'étude autour de sept chapitres :

Djinns, démons, *`afârît*-s et autres créatures surnaturelles ;
Saints et soufis ;
Les pratiques magiques ;
La divination ;
La possession et le *zâr* qui, bien que non cités dans l'article « Al-khurâfât wa-l-awhâm », sont considérés comme des illusions par l'auteur et placés en rapport avec les djinns et les esprits ;
La fatalité, le destin, la chance et la fortune ;
La baraka.

Cent quatre-vingt quinze articles au total abordent, de manière plus ou moins développée, ces divers thèmes, ce qui représente une proportion de 38 % des articles du *Dictionnaire*. Près de

[1] « *Ma shâ' Allah ! Allahumma ṣalla `alâ sayyid-na Muḥammad.* »
[2] « *Nebayyin zîn !* »
[3] « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190.

la moitié des ces cent quatre-vingt quinze articles - 89 articles soit une proportion de plus de 45 % - se trouvent en outre entièrement consacrés à ces sujets.

Chapitre II

Djinns, démons, *`afârît*-s et autres créatures surnaturelles

Douze créatures surnaturelles différentes sont mentionnées dans le *Dictionnaire* au travers de trente-sept articles.[1] Il s'agit, par ordre d'importance, des djinns (vingt articles), des *`afârît*-s (douze articles), parmi lesquels l'auteur distingue le *mârid* (trois articles), *Abû regl maslûkha* (trois articles) et la *mezayyara* (deux articles), des *shayṯân*-s (huit articles), des *asyâd*-s (trois articles), des *arwâḥ*-s (deux articles), de la *qarîna* (deux articles), du *ghûl* (deux articles), du *bu`bu`* (un article) et d'*Umm shu`ûr* (un article). Dans la table des matières, les noms de sept d'entre elles apparaissent dans les titres des articles « El-asyâd » (les esprits du *zâr*), « Bu`bu` » (un croque-mitaine), « Taskhîr al-jânn » (asservir les djinns), « Jinn » (djinns), « `Afrît el-lêl » (*`ifrit* de la nuit, surnom donné aux Nubiens chargés de l'éclairage des rues), « Al-ghûl » (le *ghûl*), « Al-qarîna » (le double spirituel), « Al-mârid » (le *mârid*).[2]

1 Les djinns :

Les djinns (*jinnî*, pluriel *jinn*, *jânn*) sont des êtres invisibles[3] et mystérieux, doués d'intelligence, généralement malfaisants, susceptibles de prendre des formes sensibles, humaines ou animales, et dotés d'une puissance surnaturelle.

1.1 Les djinns dans le Coran : djinns ou démons, la nature ambivalente des djinns

Croyance d'origine pré-islamique, les djinns se trouvèrent intégrés dans l'islam. Le Coran reconnaît l'existence de ces êtres créés par Dieu « *de feu pur sans fumée* » (LV, 14) ou d'un « *feu subtil* » (XV,27)[4]. Des prophètes leur ont été envoyés.[5] Il y a parmi eux des djinns musulmans, les autres, djinns mécréants, rebelles ou révoltés, sont promis à l'enfer.[6] On relève par endroits dans le Coran une identité entre les djinns et les démons (*shayṯân*, pluriel *shayâṯîn*), esprits mauvais et rebelles[7], également créés de feu et suppôts de Satan. Les djinns ou les démons écoutent aux portes du Ciel.[8] Tantôt les djinns, tantôt les démons sont soumis

---

[1] Voir l'index Djinns, démons, *`afârît*-s et autres créatures surnaturelles. On dénombre trente-huit articles si l'on considère isolément les différentes sous-parties de l'article « Abû », pp. 16-22.

[2] « El-asyâd », pp. 45-47, « Bu`bu` », p. 91, « Taskhîr al-jânn », pp. 116-119, « Jinn », pp. 141-143, « `Afrît el-lêl », p. 286, « Al-ghûl », pp. 299-300, « Al-qarîna », p. 324, « Al-mârid », p. 353.

[3] L'étymologie de la racine « JNN » exprime l'idée de ce qui est caché, dissimulé au regard.

[4] Jacqueline Chabbi, dans *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, Paris, Noêsis, 1997, pp. 189-194, remet en cause la vision des djinns comme des êtres de feu. Elle pense que dans l'Arabie pré-islamique les djinns étaient vraisemblablement représentés comme des êtres aériens, faits d'un souffle brûlant. Il faut, selon elle, comprendre « *min nâr al-samûn* » (XV,27) comme « *la chaleur brûlante que fait souffler le vent du désert* » (p. 191), soit la fournaise au sens métaphorique, l'expression « *min nâr mâridj* » (LV, 15) évoquerait un phénomène de réverbération intense. On peut ainsi concevoir les djinns comme des « *êtres de chaleur et d'air réverbéré* » (p. 194).

[5] Coran, VI, 130. Nous utilisons la traduction de Kasimirski : *Le Coran*, traduit de l'arabe par Kasimirski, chronologie et préface par Mohammed Arkoun, Paris, Garnier-Flammarion, 1970, 511 p.

[6] Coran, VI, 128 ; XLVI, 28-30 ; LXXII, 1-2, 16.

[7] Les lexicographes font dériver le mot « *shayṯân* » du verbe « *shaṯana* », qui signifie retenir quelqu'un pour le détourner de son intention et de sa destination. Voir FAHD, T., et RIPPIN, A., « Shayṯân », *EI²*, tome IX-1, pp. 420-422.

[8] Coran, XV, 17-18 ; XXXVII, 6-10 ; LXVII, 5 ; LXXII, 8-9.

aux ordres du roi Salomon[1], pour lequel ils accomplirent des travaux considérables : ils plongeaient à la recherche de perles et « *ils exécutaient pour lui toute sorte de travaux, des palais, des statues, des plateaux larges comme des bassins, des chaudrons solidement étayés comme des montagnes* » (XXXIV, 12). Ils désignent également les divinités du paganisme.[2] Selon Jacqueline Chabbi, l'emploi de l'un ou l'autre de ces deux termes montre qu'il s'agit « *manifestement de la même sorte d'êtres* »[3], ce qu'elle traduit par « *djinns-« démons* ». Etudiant l'occurrence des mots « djinn » et « *shayṭân* » dans le Coran, Joseph Chelhod[4] constate que le terme « djinn » est utilisé durant les différentes périodes de la révélation tandis que le mot « *shayṭân* » disparaît des sourates médinoises, c'est-à-dire des dernières révélées.[5] En hiérarchisant les différentes forces invisibles, l'islam accentue selon lui l'opposition entre les deux pôles du sacré, le pur et l'impur. Les djinns se trouvent ainsi refoulés des sphères célestes et sont peu à peu assimilés aux démons. Pour Jacqueline Chabbi, représenter les djinns comme des êtres diaboliques permet de mieux les exclure du monde des humains, alors que, comme le note Toufy Fahd, de nombreux récits « *révèlent à quel point les djinns étaient proches des hommes dans l'esprit des Arabes et des premiers musulmans* ».[6]

Aussi, les rapports des djinns avec le diable, Iblîs, également appelé *al-shayṭân*[7], et les démons demeurent ambigus. Dans le Coran, quand Dieu forma Adam d'argile et lui insuffla la vie, il ordonna aux anges de se prosterner devant le premier homme. Iblîs s'y refusa. Dieu le maudit mais lui accorda cependant, jusqu'au Jour du Jugement, le pouvoir de tenter et d'égarer les hommes.[8] La nature d'Iblîs pose elle-même problème car il apparaît dans le Coran tantôt comme un ange, tantôt comme un djinn.[9] Par rapport aux djinns, les démons, suppôts de Satan, se trouvent mieux définis par leurs agissements, qui visent à égarer les hommes. T. Fahd en donne quelques exemples : Thabr (Bathr ou Lebtâ) est préposé aux malheurs, il inspire les mutilations, le déchirement des habits et les lamentations aux enterrements. Al-A`war est préposé à la fornication, Mabsût (ou Massût) aux mensonges et Dâsim aux querelles domestiques. Zalambûr, préposé aux marchés, fomente les rivalités, les discussions, les faux serments et les louanges exagérées des marchandises. Lâqîs et Walhâm, préposés aux ablutions et aux prières, assaillent les croyants de mauvaises pensées. D'autres démons sont chargés de faire oublier le Coran à ceux qui le savent par cœur.[10] Un démon serait en permanence attaché à chaque individu pour le tenter.

---

[1] Salomon (970 env. - 930 env. av. J.-C.), fils et successeur de David, troisième roi d'Israël et de Juda. Les références coraniques concernant les djinns et les démons placés sous les ordres de Salomon sont les suivantes : XXVII, 17 et XXXIV, 11-12 pour les djinns, XXI, 82 et XXXVIII, 36-37 pour les démons. Sur Salomon, voir aussi *infra* et le chapitre sur les pratiques magiques.

[2] Coran, II, 13 ; VI, 100 ; XXXIV, 40 ; XXXVII, 152.

[3] CHABBI, J., *op. cit.*, p. 187.

[4] CHELHOD, J., *Les Structures du sacré chez les Arabes*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1964, 288 p.

[5] On distingue deux grandes périodes dans la révélation de l'islam : la période mecquoise, durant laquelle le Prophète se trouvait à La Mecque (de 612 environ à 622) et la période médinoise, de 622, date de l'établissement du Prophète à Médine, jusqu'à sa mort en 632. Les sourates médinoises définissent notamment l'organisation de la première communauté de musulmans.

[6] FAHD, Toufy, « Anges, démons et djinns en Islam », *Génies, anges et démons*, Sources orientales, tome 8, Paris, Editions du Seuil, 1971, p. 188.

[7] Dans le Coran, le terme « *shayṭân* » est employé soixante-dix fois au singulier (dont six fois de manière indéfinie) et dix-huit fois au pluriel. Le nom d'Iblîs apparaît surtout dans l'histoire de la création d'Adam, Satan est dénommé *al-shayṭân* quand il apparaît comme tentateur. Voir FAHD, T., et RIPPIN, A., « Shayṭân », *op. cit.*, p. 421.

[8] Coran, II, 32 ; VII, 10-17 ; XV, 28-44 ; XVII, 63-67 ; XVIII, 48 ; XX, 115 ; XXXVIII, 71-85.

[9] Coran, VII, 11 ; XV, 29-31 ; XVIII, 48 ; XXXVIII, 73-74. Sur cette question, voir notamment WENSINCK, A.J., GARDET, L., « Iblîs », *EI²*, tome III, pp. 690-691.

[10] FAHD, T., « Anges, démons et djinns en Islam », *op. cit.*, p. 178.

Selon les données coraniques, avant l'islam, les Arabes de La Mecque établissaient une filiation ou une association entre Dieu et les djinns[1], ils les adoraient[2] et leur offraient des sacrifices[3]. Le Prophète interdit les sacrifices dédiés aux djinns pour s'en protéger et se placer sous la protection du « *maître du lieu* » ou de la terre lorsque l'on dressait une tente, construisait une maison ou lors de la découverte d'une source.[4] Dans la société pré-islamique, les djinns et les démons inspiraient les devins (*kâhin*)[5] et les poètes. Al-Jâḥiẓ (776-868) rapporte que les Arabes « *prétendaient que tout grand poète* (faḥl) *avait un* šayṭân *dont il n'était que le porte-parole* », ce qui valut aux poètes le surnom de « *chiens des djinns* ».[6] Ces djinns et ces démons pouvaient être mâles ou femelles et porter un nom propre. Le Coran met en garde contre l'inspiration des djinns et des démons[7] et contre les poètes : « *Vous dirai-je quels sont les hommes que les démons inspirent ? Ils inspirent le menteur, l'homme plongé dans les péchés ; les hommes qui enseignent ce qu'ils ont entendu : la plupart d'entre eux étant des menteurs. Ce sont les poètes, que les hommes égarés suivent à leur tour. Ne vois-tu pas qu'ils suivent toutes les routes comme des insensés ? Qu'ils disent ce qu'ils ne font pas ?* » (XXVI, 221-226). Par ailleurs, Muḥammad fut considéré par ses adversaires comme un poète et un poète possédé.[8] La possession des humains par les djinns est également évoquée dans le Coran. Les prophètes furent accusés par leurs contradicteurs d'être « *majnûn* », c'est-à-dire fous ou possédés par un djinn.[9]

Les djinns étaient perçus dans l'Arabie pré-islamique comme « *les vecteurs et les médiateurs du* ghayb[10] »[11], rôle dont ils se trouvent dépossédés dans le Coran. Ils sont

---

[1] Coran, VI, 100 ; XXXVII, 152.
[2] Coran, XXXIV, 40.
[3] Coran, VI, 138.
[4] Jacqueline Chabbi, *op. cit.*, pp. 187-188, note que, bien que dénoncés sans relâche par les docteurs musulmans, les sacrifices aux djinns lors de l'installation d'une tente ou la construction d'une maison ont perduré et sont encore décrits par les voyageurs du XIXe siècle. W. Blackman indique également qu'avant de s'installer dans une maison nouvellement bâtie, d'aménager un puits ou un réservoir pour une roue hydraulique, de mettre en service une machine destinée à l'irrigation ou au battage du blé, des sacrifices sont offerts aux *`afârît*-s susceptibles de hanter ces lieux. BLACKMAN, Winifred S., *The Fellahin of Upper Egypt. Their Religious, Social and Industrial Life, with a Special Reference to Survivals from Ancient Times*, Londres, Harrap, 1927, 331 p. ; traduction française : *Les Fellahs de Haute-Egypte, vie religieuse, sociale et économique, le présent et les survivances anciennes*, traduction de MARTY, Jacques, Paris, Payot, 1948, p. 206.
[5] Le *kâhin* ou devin cumulait plusieurs fonctions à l'époque pré-islamique : outre son rôle de devin, il était le gardien des sanctuaires ou des pierres sacrées (bétyles), il offrait les sacrifices et transmettait les oracles. Voir FAHD, T., « Kâhin », *EI²*, tome IV, pp. 438-440.
[6] Cité par FAHD, T., *La Divination arabe*, Paris, Sindbad, 1987, pp. 73-74.
[7] Coran, VI, 112.
[8] Coran, LXIX, 41 ; XXXVII, 35.
[9] La qualification de « *majnûn* » est opposée à Muḥammad (VII, 182 ; XV, 6 ; XXIII, 25, 71 ; XXXIV, 8, 45 ; XXXVII, 35 ; XLIV, 13 ; LII, 29 ; LXVIII, 2, 50 ; LXXXI, 22), à Noé (LIV, 9), à Moïse (XXVI, 26 ; LI, 39) et aux prophètes de manière générale (LI, 52).
[10] D'une racine signifiant le fait d'être absent ou caché, le terme *ghayb* s'applique à ce qui est caché, imperceptible aux sens et incompréhensible à la raison. Dans le Coran, il désigne le mystère divin, inconnaissable et inaccessible : « *Les choses cachées appartiennent à Dieu* » (X, 21) , « *Il a les clefs des choses cachées ; lui seul les connaît* » (VI, 59). Le mystère divin se trouve cependant partiellement révélé aux prophètes et dans le Coran. Ce terme est également employé pour désigner le monde invisible (*`âlam al-ghayb*), par opposition au monde sensible, le monde invisible étant celui que les sciences occultes, la magie, la divination, l'astrologie s'efforcent de pénétrer et de connaître. Voir MACDONALD, D. B.-[GARDET, L.], « al-Ghayb », *EI²*, tome II, p. 1049 et FAHD, Toufic, « La connaissance de l'inconnaissable et l'obtention de l'impossible dans la pensée mantique et magique de l'Islam », *Bulletin d'études orientales de l'Institut de Damas*, tome XLIV, 1992, note 1, p. 33.
[11] CHABBI, J., *op. cit.*, p. 185.

empêchés d'écouter aux portes du ciel par les anges qui frappent ceux qui s'en approchent d'un « *trait de feu* » (*shihâb*) ou d'une étoile filante.[1] Quant aux djinns et aux démons soumis à Salomon, « *tout l'intérêt coranique paraît donc focalisé sur le fait que c'est Dieu qui a mis les djinns-« démons » au service de Salomon. Le Dieu coranique apparaît ainsi comme le maître absolu du peuple tant craint des djinns. Ceux-ci perdent donc, dans la représentation nouvelle qu'inaugure le Coran, toute l'autonomie et toute la liberté d'agir dont ils jouissaient vraisemblablement dans la vieille société tribale* ».[2] Le verset 14 de la sourate XXXIV montre par ailleurs les djinns incapables de connaître un événement aussi considérable que la mort du roi Salomon : « *Lorsque nous eûmes décidé qu'il mourût, un reptile de la terre l'apprit le premier aux génies ; il rongea le bâton qui étayait son cadavre ; lorsqu'il tomba, les génies reconnurent que, s'ils avaient pénétré le mystère, ils ne seraient pas restés aussi longtemps dans cette peine avilissante.* » Selon Jacqueline Chabbi, « *quels qu'ils fussent, il fallait, par contre, montrer les djinns comme entièrement soumis au Dieu coranique et dépourvus de pouvoir propre* ».[3]

1.2 Formes et habitats :

Les djinns constituent une « *sorte d'humanité occulte* »[4]. Divisés en individus mâles et femelles (*jinniyya*), ils ont les mêmes fonctions physiologiques que les hommes : ils mangent, boivent, engendrent et meurent. Ils forment une société organisée, calquée sur celle des humains, et sont généralement dirigés par des rois. « *On fait dire au Prophète : « Dieu créa les djinns en trois catégories ; la première est faite de serpents, de scorpions et de reptiles ; la deuxième ressemble aux vents dans l'atmosphère ; la troisième ressemble aux hommes et est susceptible de récompense et de châtiment.* »[5] Outre l'apparence humaine, les djinns prennent souvent les formes animales des chats, chiens, reptiles, mules et ânes. Les tourbillons de sable peuvent être attribués au vol d'un djinn. Ils sont également susceptibles de prendre des tailles gigantesques. La légende de Salomon, telle que la rapporte al-Qazwînî[6], offre différents exemples de l'aspect monstrueux des djinns et des démons :

« *Quand Dieu mit les djinns au service de Salomon, Gabriel*[7] *cria : « Ô djinns et* shayâtîn*, répondez, par la permission de Dieu, à l'appel de son prophète Salomon, fils de David ! » Djinns et* shayâtîn *sortirent des cavernes, des montagnes, des collines, des vallées, des déserts et des fourrés, répétant : « A tes ordres ! » les anges les poussaient devant eux, tel un berger ses moutons, jusqu'à les réunir, humbles et dociles devant Salomon. Ils formaient ce jour-là quatre cent vingt divisions. Ils se tinrent devant Salomon qui se mit à regarder leurs figures et leurs formes étonnantes. Ils étaient blancs, noirs, jaunes, roux, bigarrés, à l'image des chevaux, des mulets, des bêtes féroces, ayant des museaux, des queues, des sabots, des cornes.* » « *Parmi ceux qui défilèrent devant Salomon, il y en avait dont la face était tournée vers le derrière ; de leurs bouches sortait du feu. Certains marchaient à quatre*

---

[1] Coran, XV, 17-18 ; XXXVII, 6-10 ; LXVII, 5 ; LXXII, 8-9.
[2] CHABBI, J., *op. cit.*, p. 187.
[3] *Ibid.*, p. 196.
[4] KHOURI, René, « Contribution à une bibliographie du « zâr », *Annales islamologiques*, n° 16, 1980, p. 362.
[5] FAHD, T., « Anges, démons et djinns en Islam », *op. cit.*, p. 189.
[6] Al-Qazwînî (600/1203-682/1283), cosmographe et géographe, dont l'ouvrage *`Ajâ'ib al-makhlûqât wa gharâ'ib al-mawjûdât* (Merveilles des choses créées et faits miraculeux des choses existantes) apparaît comme le premier exposé systématique de cosmographie dans la littérature arabe. Voir LEWICKI, T., « al-Ḳazwînî », *EI²*, tome 4, pp. 898-900.
[7] Il s'agit de l'archange Gabriel, qui transmit la révélation au prophète Muḥammad.

pattes, d'autres avaient deux têtes ou une tête de lion sur un corps d'éléphant. L'attention de Salomon fut attirée par un shaytân *dont le corps était moitié chien moitié chat, ayant un long museau.* (...) *Puis, un autre passa par lui, tout hideux et noir, aboyant comme les chiens, le sang s'égouttant de tous les poils de son corps ; il était d'une laideur extrême.* (...) *Enfin, un autre passa ; il avait l'aspect d'un singe, ayant des ongles pareils à des faucilles.* »[1]

Les djinns sont considérés comme les premiers habitants de la Terre. Mais en raison de leurs crimes, Dieu envoya une armée d'anges pour les chasser et les refouler jusqu'aux confins de la terre et des îles.[2] Ils habitent la montagne Qâf, qui entoure le monde[3]. Ils peuplent les airs, les mers et les rivières, les profondeurs de la terre. Ils sont fréquemment décrits comme des êtres chtoniens, d'où leur affinité avec les reptiles et les autres animaux vivant sous terre, par la forme desquels ils se manifestent souvent. Le séjour souterrain des djinns les assimile aux puissances infernales. En effet, dans la cosmologie musulmane, la description de la succession des sept terres est liée à celle de l'Enfer, dont le feu se situe au-delà de la septième terre.[4] Dans les textes les plus anciens, elles sont autant de gradins vers l'enfer et renferment des vents destructeurs, les djinns, du soufre, des scorpions, des vipères et les démons.[5] La représentation de l'étagement des sept terres, telle qu'elle est décrite par el-Sayed El-Aswad[6] s'organise ainsi : la première est celle sur laquelle les hommes vivent ; la seconde contient les eaux souterraines, elle est habitée par les enfants des djinns et des *`afârît*[7] ; la troisième terre, plus sombre que la seconde, renferme les pierres, les minéraux et différents êtres invisibles ; dans les quatrième et cinquième terres se trouvent des démons et des *`afârît*-s plus puissants que ceux des deuxième et troisième terres mais plus faibles que ceux des sixième et septième terres. Cette dernière constitue le royaume des djinns et des démons, leur roi Iblîs y réside. El-Sayed El-Aswad relève également les réseaux d'oppositions entre les créatures célestes et celles des mondes souterrains. Les anges, forces bienfaisantes de la lumière, dirigés par Jibrîl (l'archange Gabriel), s'opposent aux djinns, démons et *`afârît*-s, forces malfaisantes des ténèbres, dirigés par Iblîs. Les missions divines des anges, porteurs d'un savoir bénéfique, s'opposent aux missions maléfiques des démons, détenteurs d'un savoir destructeur. A la différence des anges, les djinns mangent et procréent. L'unité des anges, créés de lumière, qui apparaît comme le principe unifiant des cieux et des créatures célestes, s'oppose à la diversité des djinns et des démons, faits de feu et associés aux vents. [8]

Les djinns hantent l'obscurité, les lieux sauvages et inhabités, les déserts, les ruines, les cimetières, les bosquets et les fourrés, les sources et les rivières, les roues hydrauliques, les

---

[1] Al-Qazwînî est cité par FAHD, T., « Anges, démons et djinns en Islam », *op. cit.*, pp. 183-185.
[2] Ainsi que le rapporte al-Qazwînî.
[3] Qâf est la montagne qui, dans la cosmologie arabo-musulmane, entoure le monde terrestre, généralement considéré comme un disque plat. Elle est séparée de la terre par des régions infranchissables, inaccessibles aux hommes et marque l'extrémité du monde. Elle serait faite d'émeraude, dont le ciel refléterait la couleur. Elle figure également la montagne mère des autres montagnes qui lui sont reliées par des ramifications souterraines. Voir STRECK, M., MIQUEL, A., « Ḳâf », *EI²*, tome 4, pp. 418-419.
[4] Selon la cosmologie musulmane, la terre se compose d'un étagement de sept terres. Voir FAHD, T., « La naissance du monde selon l'islam », *La Naissance du monde*, Sources orientales, tome 1, Paris, Editions du Seuil, 1959, pp. 254-255.
[5] HEINEN, A. « Samâ' - I. En cosmologie et en théologie », *EI²*, tome VIII, pp. 1 049-1 052.
[6] ASWAD, el-Sayed el-, « The Cosmological Belief System of Egyptian Peasants », *Anthropos*, 89, 1994, p. 369.
[7] Cette idée rejoint la croyance selon laquelle les sources sont hantées par les djinns et les *`afârît*-s qui vivent dans les eaux souterraines.
[8] ASWAD, el-S. el-, *op. cit.*, pp. 373-374.

canaux d'irrigation, les places de marché, les sentiers, des portions de routes et les carrefours, les bains, les latrines[1], les puits et les fours.

1.3 Manifestations et rapports avec les humains :

Le monde des djinns et celui des humains se côtoient et offrent de nombreux points de contact. D'un caractère facétieux et malicieux, les djinns jouent divers tours aux hommes. Ils chapardent, par exemple, les provisions dans les maisons. Pour s'en protéger, les musulmans récitent la *basmala*[2] et les coptes font le signe de croix sur les verrous des portes et les objets contenant de la nourriture, comme les paniers à pain et les jarres à eau.[3] On leur attribue souvent des jets de pierres sur les passants depuis les toits et les fenêtres des maisons. Les relations amoureuses, les rapports sexuels et l'enfantement sont par ailleurs considérés comme possibles entre les djinns et les humains.[4] Les djinns peuvent également enlever les humains et notamment les belles femmes. Ils tourmentent les hommes et s'en emparent par la possession, à l'origine de maladies, d'infirmités, de la folie ou de l'épilepsie. La colère d'un djinn dérangé ou blessé par inadvertance est une cause de possession et de maladie. D'où les multiples précautions prises en fonction des lieux qu'ils hantent, comme par exemple la récitation de la *basmala* ou l'emploi de la formule de protection « *dustûr* » (permission) lorsque l'on répand de l'eau sur le sol, que l'on entre dans un bain ou des latrines, que l'on puise de l'eau dans un puits ou quand on allume ou éteint un feu. La nuit, lorsque les djinns remontent à la surface de la terre, il faut prendre garde de ne pas frapper le sol ou d'y projeter violemment un objet. De même, El-Sayed El-Aswad indique que « *le mot* shaiṭân *ou le nom d'Iblîs, le diable, ne sont jamais mentionnés sans demander la protection d'Allah. En outre, quand les villageois parlent des* jinn *et des* `afârît*, ils lancent de temps en temps dans leur discussion la phrase courante :* Rabunâ yaj`al kalâmunâ khafîf `alâ qalbuhum*, « Puisse notre seigneur rendre notre discussion légère pour leur cœur (ou acceptable pour eux) ». Quand ils se trouvent impliqués dans une conversation qui pourrait, intentionnellement ou non, contrarier les djinns, les villageois recherchent, en prononçant cette formule, le pardon des* jinn *et la protection d'Allah.* »[5] Selon C. Padwick, il convient lorsque l'on appelle quelqu'un ou un animal de le désigner du doigt afin de ne pas malencontreusement faire apparaître un djinn.[6] La rencontre d'un djinn peut enfin s'avérer mortelle. Les djinns femelles (*jinnîyât al-baḥr*) qui hantent les canaux d'irrigation sont responsables par exemple des morts par noyade.[7] Comme nous le verrons dans le chapitre sur les pratiques magiques et divinatoires, les djinns apparaissent également comme des auxiliaires de la magie et de la divination. Divers procédés permettent notamment, à l'aide d'incantations et d'invocations, de recourir à leurs pouvoirs surnaturels pour obtenir la réalisation de quelque chose.

---

[1] Les anges gardiens qui accompagnent les hommes n'y pénètrent pas. PADWICK, Constance E., « Notes on the Jinn and the Ghoul in the Peasant Mind of Lower Egypt », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 3, 1923-1925, p. 435.

[2] La *basmala* est la formule « Au nom de Dieu, clément et miséricordieux » (*bi-smi-llâh al-raḥmân al-raḥîm*).

[3] Voir par exemple LANE, Edward, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londres, East-West Publications, 1989 (1re édition : 1836), pp. 225-226. W. Blackman note pour sa part que l'on récite la *basmala* avant de manger, de faire du pain ou d'emporter quelque chose de l'endroit où l'on garde les provisions afin d'empêcher les *`afârît*-s de s'approprier une part de nourriture. BLACKMAN, W., *op. cit.*, p. 196.

[4] On dit souvent des magiciens, capables de faire apparaître et de commander les djinns, qu'ils ont épousé une *jinniya* qui les assiste dans leurs opérations magiques et qu'ils disparaissent la nuit sous terre auprès de leur femme et de leurs enfants.

[5] ASWAD, el-S. el-, *op. cit.*, p. 374.

[6] PADWICK, C., *op. cit.*, p. 436.

[7] ASWAD, el-S. el-, *op. cit.*, p. 369 ; PADWICK, C., *op. cit.*, pp. 432-433.

1.4 Les djinns dans le *Dictionnaire* de Aḥmad Amîn :

Aḥmad Amîn ne donne aucune définition des djinns, qui sont les créatures surnaturelles les plus souvent citées dans le *Dictionnaire*, avec vingt articles sur trente-sept, soit une proportion de 54 %.[1] Les deux articles les plus longs du corpus, « Taskhîr al-jânn » (asservir les djinns, 96,5 lignes) et « Jinn » (les djinns, 117,5 lignes) s'y rapportent notamment. Par rapport aux autres créatures, les djinns sont l'objet d'un plus grand développement et d'indications nombreuses et détaillées. Aḥmad Amîn souligne que de nombreuses croyances ont trait aux djinns : « *les Egyptiens, qu'ils appartiennent à l'élite ou au peuple, qu'ils soient riches ou pauvres, musulmans ou coptes, ont de nombreuses croyances au sujet des djinns et des* `afârît-s (...) »[2] ou encore « *combien ont-ils de croyances, évoquées tout au long de ce livre, concernant l'apparition* (ru'ya) *des djinns ? A tel point qu'ils semblent à l'origine de presque tout le mal sur Terre et que l'on croit trouver un djinn ou une* jinniyya *en toute chose* »[3].

Il indique que ces croyances ont une origine pré-islamique, en évoquant les croyances des Arabes et les poètes qui disaient recevoir l'inspiration de leur démon (*shayṭân*).[4] Il se réfère notamment au vers célèbre du poète et panégyriste Abû l-Najm al-`Ijlî (mort après 105 /724) : « *Moi et chaque poète du genre humain,* [nous avons des démons inspirateurs] *: le sien est femelle, le mien mâle.* »[5] Il cite également Tammâm b. Ghâlib Abû Firâs al-Farazdaq, célèbre panégyriste et satirique mort en 110/728 ou 112/730, dont il précise que le démon se nommait `Amr[6], al-A`shâ Maymûn b. Qays, poète et panégyriste (né avant 570 et mort après 625) et son démon Misḥal[7], et le Médinois Ḥassân b. Thâbit (mort en 40/660 ou 50/670), qualifié de poète du Prophète car il fut le héraut de l'islam naissant[8]. Il fait aussi référence au Coran en mentionnant la sourate « Al-Jinn » (LXXII). Cette unique référence paraît minimiser la place des djinns dans le Coran, dont il est pourtant question dans dix-sept sourates.[9] Aḥmad Amîn évoque également la croyance aux djinns dans l'article sur la religion (« Al-dîn »). Partant du fait - qui justifie la présence de cet article dans son *Dictionnaire* - que la religion a « *une grande influence, profonde et manifeste sur la vie sociale égyptienne* »[10], il en inventorie les principaux aspects au travers des psalmodies du Coran retransmises à la radio, des mosquées et des minarets dans les rues, des fêtes religieuses du ramadan et du pèlerinage, des parties des maisons réservées aux femmes et séparées de celles des hommes (*ḥarîm*). On relève une rupture dans cette énumération avec l'expression « *min nâḥiya ukhrâ* » (d'un autre

---

[1] « Abû - Abû Zayd al-Hilâlî », pp. 19-22, « Al-aḥjiba », p. 25, « Istiḥḍâr al-arwâḥ », pp. 35-36, « El-asyâd », pp. 45-47, « Taskhîr al-jânn », pp. 116-119, « Jinn », pp. 141-143, « Ḥaddûta », pp. 155-161, « Ḥirz », p. 166, « Ḥamâm », pp. 178-179, « al-ḥummâ », pp. 181-182, « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190, « Al-dîn », pp. 200-201, « Al-ḍabba », p. 267, « Al-ghazâl », p. 299, « Al-qarîna », p. 324, « Qumqum Sulaymân », pp. 327-328, « Al-mârid », p. 353, « El-ma`gûn », pp. 371-373, « Al-mandal », pp. 381-382, « Al-hilâl », p. 410.
[2] « Taskhîr al-jânn », p. 116.
[3] « Al-khurâfât wa-l-awhâm », p. 189.
[4] « Jinn », pp. 141-143.
[5] PELLAT, C., « Abû l-Nadjm », *EI²*, tome I, p. 146.
[6] BLACHERE, R., « al-Farazdaḳ », *EI²*, tome II, pp. 807-808.
[7] CASKEL, W., « al-A`shâ », *EI²*, tome I, pp. 710-711.
[8] `ARAFAT, W., « Ḥassân b. Thâbit », *EI²*, tome III, pp. 279-281.
[9] Selon l'index établi par Jacques Berque : *Le Coran,* « Index des concepts et des thèmes », traduction de BERQUE, Jacques, Paris, Sindbad, 1990, p. 818. Les sourates et les versets répertoriés sont les suivants : VI, 100, 112, 128, 130 ; VII, 38, 179 ; XI, 119 ; XV, 27 ; XVII, 88 ; XVIII, 50 ; XXIII, 25, 70 ; XXVII, 10, 17, 39, 40 ; XXVIII, 31 ; XXXII, 13 ; XXXIV, 8, 12, 14, 41 ; XXXVII, 158 ; XLI, 25, 29 ; XLVI, 18, 29 ; LI, 56 ; LV, 15, 33, 39, 74 ; LXXII, 1-17 ; CXIV, 6.
[10] « Al-dîn », p. 200.

côté, d'autre part) : « *D'un autre côté, il y a les croyances aux djinns et à leur influence* (...). »[1] Si les croyances aux djinns apparaissent bien dans cet article liées à la religion, on devine qu'il s'agit là d'un « *autre côté* » de la religion que l'auteur remet en cause, et ce, de manière beaucoup plus explicite en d'autres endroits du *Dictionnaire*, en désignant les croyances qui entourent les djinns comme des superstitions. La position de Aḥmad Amîn peut s'éclairer par celles du mouvement réformiste de la Salafiyya dont les visées transparaissent souvent dans le *Dictionnaire*. Dans le projet de retourner aux sources authentiques de l'islam et de restaurer le culte dans sa pureté originelle, le mouvement réformiste a rejeté tout un ensemble de croyances et de pratiques qu'il jugeait infondées. On retrouve de telles perspectives dans le *Dictionnaire*. Aḥmad Amîn indique ainsi que « *la plupart des Egyptiens sont musulmans mais ils furent nombreux à se convertir à l'islam après s'être emplis d'illusions* (awhâm) [provenant] *des autres religions et après que se furent infiltrées dans l'islam des coutumes et des traditions qui n'étaient pas les siennes à l'origine* ».[2] De telles remarques font vraisemblablement - et entre autres - référence aux djinns. Les croyances les concernant sont en effet nourries d'éléments d'origines diverses comme le note Jacqueline Chabbi :

« *Les djinns, génies métamorphiques* (...)*, paraissent propres au terrain péninsulaire de l'Arabie, même si, évidemment, les sociétés sémitiques et méditerranéennes voisines ont connu, depuis la plus haute Antiquité, toutes sortes d'esprits malins qui se jouaient des hommes et qui pouvaient partager, à leur façon, certaines caractéristiques des djinns arabes (métamorphisme, invisibilité, déplacement dans tous les espaces, etc.) ; on ne saurait cependant établir des comparaisons hâtives avec les autres terrains, en négligeant d'étudier les djinns en contexte ; les comparaisons avec les représentations islamisées* (...) *sont dangereuses, dans la mesure où des figures d'esprits ou de génies (sylvestres, aquatiques, etc.) étaient également présentes dans les sociétés qui allaient devenir musulmanes ; cela n'a pu manquer d'offrir l'occasion aux néocroyants de ces sociétés d'amalgamer des représentations de diverses origines, dans une mesure qu'il sera bien difficile de décrypter ; on peut penser, par exemple, à l'importance des* dîv[3] *en milieu iranien ; les sources musulmanes de la période classique devront donc être utilisées de façon très critiques ; elles ont sans doute conservé certains éléments archaïques* (...) *; mais elles n'ont pu manquer de procéder, à partir d'autres terrains, à des recompositions variées, en même temps qu'à des réinterprétations « islamisantes* ».[4]

Concernant l'exégèse coranique, le mouvement réformiste distinguait les versets dits « *muḥkam* », dont le sens évident ne pose pas de problème de compréhension, des versets dits « *mutashâbih* », c'est-à-dire obscurs ou incertains, dont le sens est connu de Dieu seul ; le croyant devant s'en remettre à Lui et, selon le modèle des « *pieux Anciens* » (*al-salaf al-ṣâliḥ*), s'abstenir de les interpréter. Les références coraniques aux djinns peuvent ainsi être rangées parmi les versets obscurs. Quant aux commentaires et aux développements qu'elles suscitèrent, ils se trouvent rejetés par la Salafiyya qui condamna les interprétations ésotériques du Coran ainsi que les commentaires « *qui affuble*[nt] *le texte révélé de « fausses légendes »*

[1] « Al-dîn », p. 201.
[2] *Ibid.*, p. 200.
[3] Il s'agit du nom persan des esprits du mal et des ténèbres. Voir HUART, C. et MASSE, H., « Dîw », *EI²*, tome II, p. 332.
[4] CHABBI, J., *op. cit.*, note 272, p. 529.

(abâṭîl wa-khurâfât), *dans le genre des* isrâ'îliyyât, *si fréquemment dénoncées par les auteurs réformistes* »[1], c'est-à-dire les récits d'origine judéo-chrétiennes jugés par trop légendaires.

On retrouve dans le *Dictionnaire* certains des traits caractéristiques des djinns, ainsi de leurs différentes apparences, des lieux qu'ils hantent, des jets de pierres sur les passants, de la possession ou de l'enlèvement des humains, des diverses précautions prises pour s'en protéger. Aḥmad Amîn note que la plupart des Egyptiens, mais surtout les femmes et les enfants, prétendent que les djinns prennent la nuit l'aspect d'un chien et ou d'un chat.[2] Il évoque par ailleurs la transformation des djinns en vieille chaussure lorsqu'on les blesse avec une arme.[3] Ils habitent les rues et les pigeonniers, hantent l'obscurité, les tombeaux, les monuments anciens, les maisons quand un meurtre s'y est produit et les ruines d'où ils jettent des pierres et des briques sur les passants.[4] Emprisonnés durant le mois de ramadan, les djinns demeurent libres le reste de l'année.[5] Généralement malfaisants - ils seraient à l'origine de presque tout le mal sur Terre - ils inspirent de ce fait une grande crainte.[6] Les djinns apparaissent comme la cause des maladies : « [les Egyptiens] *croient que la cause des maladies est une* jiniyya *noire qui possède l'homme ou la femme. Celui qui est possédé ne pourra se la concilier que par le* zâr ».[7] « *Le commun du peuple* (`âmma) *croit que* [la fièvre] *est une espèce de djinn qui possède les humains et les rend malade par* [la fièvre]. »[8] Ils ont la capacité d'enlever les humains et d'échanger les enfants.[9] Aḥmad Amîn évoque par exemple cette croyance au sujet de la serrure en bois de la mosquée Awlâd al-`Anân : « *Ils croient que les djinns échangent les enfants, qu'ils prennent les enfants bien portants pour leur substituer des enfants malades et que la serrure en bois garantit la restitution de l'enfant sain.* »[10] Pour cela, ils caressent la serrure, disent des prières (*da`awât*) pour la santé des enfants puis ils referment la serrure sur la tête des enfants en récitant une formule, trois semaines de suite. Aḥmad Amîn décrit un certain nombre de comportements liés à la peur de provoquer la colère des djinns, cause de maladies, d'infirmités ou de possession.[11] Il relève ainsi l'expression « *dustûr* » par laquelle on prévient les passants et les djinns que l'on va jeter de l'eau sale.[12] Les Egyptiens évitent aussi de frapper les chiens et les chats la nuit : « *s'il arrive la nuit un chat étrange dans une maison, ils ne doutent pas qu'il s'agisse d'un djinn. Ils observent et commentent tous ses faits et gestes. S'il s'approche de la nourriture, ils ne le chassent pas même s'il vole de la viande. Ils croient qu'il leur ferait du mal s'ils le frappaient* ».[13] Aḥmad Amîn en donne un autre exemple : « *je connais une dame invalide qui croit être possédée par un djinn parce que, une nuit, l'un de ses domestiques frappa un chat noir. Le chat revint en criant très fort puis disparut. Elle eut peur que ce fût un djinn et qu'il lui fît du mal. Et il en fut ainsi* ».[14] Hommes et djinns peuvent cependant entretenir des relations amoureuses.

---

[1] MERAD, A., « Iṣlâḥ », *EI²*, tome IV, p. 153.
[2] « Jinn », pp. 141-143, « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190.
[3] « Jinn », pp. 141-143.
[4] « Jinn », pp. 141-143, « Ḥamâm », pp. 178-179, « Al-khurâfât wa-l-awhâm », 217, pp. 189-190.
[5] « Al-khurâfât wa-l-awhâm », 217, pp. 189-190. Ce fait est également mentionné par Lane qui précise qu'à la fin du mois de ramadan, certaines femmes répandent du sel sur le sol de leur maison en récitant la *basmala* afin d'empêcher les djinns d'y revenir. LANE, E., *op. cit.*, p. 227.
[6] « Jinn », pp. 141-143, « Al-khurâfât wa-l-awhâm », 217, pp. 189-190.
[7] « Jinn », p. 142.
[8] « Al-ḥummâ », p. 181.
[9] « Al-qarîna », p. 324. Voir *infra*.
[10] « Al-ḍabba », p. 267. Aḥmad Amîn précise que cette mosquée se situe près de la gare du Caire.
[11] « Jinn », pp. 141-143.
[12] « Dustûr », pp. 199-200.
[13] « Jinn », p. 141.
[14] *Ibid.*, p. 142.

Aḥmad Amîn indique que les *fuqahâ'*, dans certains de leurs livres, supposent que cela est vrai.[1] Il relate l'histoire d'un Circassien de sa connaissance, qui vécut solitaire et prétendait qu'une *jinniyya* était éprise de lui et qu'elle l'empêchait pour cela de se marier.[2] Si les djinns se lient d'amitié avec un humain et qu'ils veulent lui offrir quelque chose, ils lui donnent des pelures d'oignons qui se transforment en or au lever du soleil.[3] Il rapporte à ce sujet, dans l'article « Mule » (« Baghla »), le récit suivant : « *ils racontent qu'un tel, qui était pauvre, s'éveilla* [un jour] *peu avant l'aube et sortit pour aller à la mosquée. Il trouva la rue pleine de marchandises. Un djinn s'approcha, lui dit de ne pas avoir peur et remplit sa sacoche de pelures d'oignons et d'aulx. L'homme les jeta une fois rentré chez lui, et quand le soleil se leva, il découvrit* [à la place] *de l'or et de l'argent.* »[4]

Les djinns seraient la cause des éclipses de Lune et de Soleil, lors desquelles « *les enfants et les femmes battent* [des objets] *de fer blanc et de cuivre en poussant différents cris car ils croient que les djinns étranglent la lune ou le soleil et pensent que les battements et l'invocation* (du`â') « yâ laṭîf, yâ laṭîf ! »[5] *va éloigner les djinns de la lune ou du soleil !* »[6]

Pour Maxime Rodinson, les éclipses, « *par leur caractère dramatique, suscitent une explication mythique.* (...) *La lune comme le soleil pâlit de tristesse devant les événements fâcheux qu'elle prévoit ou encore elle s'évanouit, a un moment de faiblesse (Maroc). La lune aveuglée par sa propre lumière s'égare et marche sur le chemin du soleil ou encore elle se dérobe en voyant une sorcière qui veut l'utiliser pour ses sortilèges (Tunisie). En Turquie, on pense que l'astre (mâle)*[7] *est entouré de tous les côtés par les fées et les djinns qui le rendent invisible à moins que ce ne soient les anges qui étendent leur ailes pour le protéger et l'aider quand il combat les géants et les monstres, ceux-ci se dirigeant vers le soleil (féminin) dont ils veulent boire le lait. Suivant une autre version la lune est une vache que des sorcières réussissent parfois à attraper. Mais, de l'Iran au Maroc, règne surtout un mythe véritable selon lequel un monstre marin ou un dragon dévore l'astre pendant un certain temps. Une variante (Turquie, Egypte) énonce qu'il veut plutôt l'étrangler. En Basse-Egypte les invocations qu'on crie à ce moment laissent supposer d'autres acteurs dont malheureusement nous ne savons rien : les filles, les enfants des* hoûr *(qui ne semblent pas les houris*[8] *malgré l'homonymie)* ».[9] M. Rodinson indique que l'on crie et bat des mains, que l'on tape sur des marmites, des objets en cuivre ou en fer blanc, que l'on tire des coups de fusil pour « *aider l'astre à vaincre l'attaquant, à effrayer celui-ci. A Naplouse on crie : « Lâche notre lune, ô monstre, sinon nous tombons sur toi avec le bâton* ».[10] El-Sayed el-Aswad rapporte des faits similaires au sujet des paysans égyptiens du delta du Nil. Contrairement à Maxime Rodinson,

---

[1] « Jinn », pp. 141-143.
[2] *Ibid.*
[3] « Baṣal », pp. 88-89.
[4] « Baghla », p. 91. La rue « *pleine de marchandises* » évoque le marché, mentionné par Lane, que tiennent des djinns durant les nuits des dix premiers jours du mois de muḥarram, le premier mois de l'année musulmane. Les achats qu'y font les humains se transforment en or. LANE, E., *op. cit.*, p. 422. Dans cet article, Aḥmad Amîn signale également le conte ou la légende (*ḥikâya*) de la « *mule des dix* » (*baghlat al-`ashr*). Voir Les contes.
[5] *Al-laṭîf* est l'un des Noms de Dieu, qui signifie « *le Bienveillant, qui crée en Ses serviteurs une grâce de bienveillance* (luṭf) *pour leur venir en aide.* », GARDET, L., « al- Asmâ' al-Ḥusnâ », *EI²*, tome I, p. 737. Dieu est souvent invoqué sous ce nom en cas de malheur.
[6] « Al-hilâl », p. 410.
[7] En arabe, la lune (*qamar*) est du genre masculin tandis que le soleil (*shams*) est du genre féminin.
[8] Les *ḥûr* (houri) sont les femmes vierges et aimantes promises aux croyants qui entreront au Paradis.
[9] RODINSON, Maxime, « La Lune chez les Arabes et dans l'Islam », *La Lune, mythes et rites*, Sources orientales, tome V, Paris, Seuil, 1962, p. 199.
[10] *Ibid.*, p. 200.

il pense que les *banât al-ḥûr* sont à rapprocher des houris. Certaines femmes croient que la lune attire les houris ou *banât al-ḥûr*, créées de lumière comme l'astre lunaire. Entourée par les houris qui tentent de la toucher, la lune suffoque pendant l'éclipse. Les femmes et les enfants battent des tambours en chantant : « Ô houris, laissez la lune tourner » (*Ya banât al-ḥûr khallî al-qamar yadûr*). Les hommes ne participent pas à ce rituel qu'ils considèrent comme la preuve de l'inanité des croyances et des pratiques féminines.[1] Par ailleurs, il existe dans la religion musulmane des prières spéciales qu'il est recommandé de réciter au moment des éclipses de soleil et de lune, perçues comme un avertissement divin.[2]

D'autres articles évoquent enfin le rôle des djinns dans la magie et la divination.[3] Des amulettes permettent de s'en protéger ou de recourir aux pouvoirs des djinns, plus prompts à accomplir les désirs que les autres créatures surnaturelles. Il paraît également possible de les asservir pour les utiliser à son profit. Certaines personnes possédées par les djinns ont la faculté de révéler l'avenir par leur intermédiaire. Ces divers aspects seront abordés dans les chapitres sur les pratiques magiques et divinatoires.

2 *`Ifrît* et *mârid* :

On considère parfois le mot djinn comme un terme générique, désignant les bons et les mauvais djinns. Selon leur puissance, les djinns malfaisants se subdivisent en *shayṯân*, *`ifrît* (pluriel *`afârît*) et *marîd*. Lane distingue par exemple deux sortes de djinns, les djinns musulmans et les djinns infidèles, que sont les *shayṯân*, dont le chef est Satan. Les mauvais djinns, communément appelés *`afârît*-s, sont plus puissants que les autres djinns et toujours malfaisants. Les *marîd*-s forment les démons les plus puissants.[4] Selon la définition des djinns donnée par al-Jâḥiẓ, « *s'il est infidèle, injuste, hostile, mauvais, c'est un* shayṯân *(démon) ; s'il parvient à supporter un édifice, à soulever un poids lourd et à écouter aux portes du ciel* (istirâḳ al-sam`)*, c'est un* mârid *(rebelle) ; s'il est plus que cela, c'est un* `ifrît *(démon puissant), plus que cela, c'est un* `abḳarî *(génie très intelligent)* ».[5] Comme le souligne T. Fahd, « *dans le foisonnement des traditions et des récits, les rapports entre djinns, humains et esprits de toute nature s'embrouillent à l'infini, par suite d'une superposition d'éléments de provenance et d'époque diverses* ».[6] Les données hétéroclites et parfois divergentes ou contradictoires, que partagent souvent des créatures surnaturelles différentes - on retrouve par exemple de nombreuses caractéristiques des djinns chez les *`afârît*-s -, ne permettent pas d'en donner de définition précise.

Le terme « *`ifrît* », qui exprime la puissance, l'insoumission et la ruse, apparaît une seule fois dans le Coran. « *A Salomon qui demande qu'on lui apporte le trône de la reine de Saba, « un* `ifrît *des djinns dit « je te l'apporterai avant que tu ne te lèves de ta place » (XXVII, 39). De toute évidence,* (...) *l'épithète ne s'applique pas à une catégorie spéciale de djinns :* `ifrît *y est pris au sens de révolté.* »[7] De même, on ne trouve qu'une seule fois dans le

---

[1] ASWAD, el-S. el-, *op. cit.*, pp. 371-372.
[2] RODINSON, M., *op. cit.*, p. 168.
[3] « Al-aḥjiba », p. 25, « Taskhîr al-jânn », pp. 116-119, « Jinn », p. 141-143, « Ḥirz », p. 166, « Al-ḍabba », p. 267, « Qumqum Sulaymân », pp. 327-328, « El-ma`gûn », pp. 371-373, « Al-mandal », pp. 381-382, « Nebayyin zîn », p. 395.
[4] LANE, E., *op. cit.*, pp. 223-224.
[5] AL-JÂḤIẒ, *Ḥayawân*, VI, 291, cité par FAHD, T., et RIPPIN, A., « Shayṯân », *op. cit.*, p. 420.
[6] FAHD, T., « Anges, démons et djinns en Islam », *op. cit.*, p. 198.
[7] CHELHOD, J., « `Ifrît », *EI²*, tome III, p. 1 076.

Coran le mot « *mârid* » au sens de rebelle (XXXVII, 7). *`Ifrît* et *mârid* désignent une catégorie d'êtres surnaturels particulièrement redoutables, appartenant au monde infernal. Ils apparaissent comme des démons révoltés et malfaisants et se distinguent des djinns et des *shayṭân*-s par leur puissance plus considérable encore. L'*`ifrît* peut être doué d'une force plus grande que le *mârid*, mais ce dernier est parfois présenté comme supérieur à l'*`ifrît*. « *En réalité, il serait difficile d'établir une réelle distinction entre les deux grands représentants des génies chtoniens arabes. Il n'est pas rare d'ailleurs que les rédacteurs se servent indifféremment des termes* `ifrît et mârid (...), *ce qui permet de conclure à leur synonymie. En fait, les modèles proviennent d'un même moule, de sorte que la description de l'un est valable pour l'autre.* »[1]

Dans le *Dictionnaire*, douze articles font mention des *`afârît*-s.[2] Aḥmad Amîn n'en donne aucune définition. On relève dans les articles « Taskhîr al-jânn » et « Jinn » un emploi indifférent des termes « djinns » et « *`afârît*-s » qui sont souvent associés.[3] Deux articles évoquent la *mezayyara*, définie comme un *`ifrît* femelle ou *`ifrîta* qui apparaît sous les traits d'une femme vêtue de blanc.[4] Le *mârid* est décrit comme l'espèce d'*`ifrît* la plus malfaisante. Il peut grandir ou rapetisser à l'infini et meurt si l'on récite un passage du Coran.[5] Les *`afârît*-s sont cause de maladies et de possession. L'auteur donne l'exemple d'une amulette destinée à tuer les *`afârît*-s et à éloigner la fièvre et évoque également des amulettes protégeant des *`afârît*-s.[6] Il évoque également les maisons hantées par les djinns et les *`afârît*-s lorsqu'un meurtre y a été commis. Les *`afârît* apparaissent ainsi liés aux fantômes.[7] Un homme ayant succombé à une mort violente peut devenir un djinn malfaisant ou un *`ifrît* qui hante le lieux de son trépas selon W. Blackman qui donne l'exemple des canaux d'irrigation hantés par les *`afârît*-s des noyés.[8] En cas de meurtre ou de mort violente, si le sang s'est répandu à terre, un *`ifrît* surgit du sol et s'attache au sang de la victime.[9] Les *`afârît*-s apparaissent également au travers d'expressions. Des graines rouges, utilisées dans les fumigations contre le mauvais œil, sont appelées « *œil d'`ifrît* » (*`ên el-`afrît*)[10] et l'on surnomme les Nubiens chargés de l'éclairage des rues « *`ifrît de la nuit* » ou « *`ifrît de la nuit à sept jambes* » (*`afrît el-lêl, `afrît el-lêl bi-saba` reglên*).[11]

---

[1] CHELHOD, J., « `Ifrît », *op. cit.*, p. 1 076.
[2] « Abû », pp. 16-22, « Al-aḥjiba », p. 25, « El-asyâd », pp. 45-47, « Al-bakhûr », pp. 80-81, « Bu`bu` », p. 91, « Taskhîr al-jânn », pp. 116-119, « Al-tashbîhât », p. 120, « Jinn », pp. 141-143, « al-ḥummâ », pp. 181-182, « `Afrît el-lêl », p. 286, « Al-kinâyât », pp. 339-340, « Al-mârid », p. 353.
[3] W. Blackman note l'emploi indifférent des termes « djinn » et « *`afârît* » et évoque principalement, dans son ouvrage, les croyances concernant les *`afârît*-s. BLACKMAN, W., *op. cit.*, p. 196. C. Padwick ne constate pas de différence entre ce que les paysans du Delta appellent indistinctement *shayṭân*, *jinn*, *`afârît*, *mârid* et *ghûl*, et qui sont, selon elle, interchangeables. Elle note cependant que le *shayṭân* apparaît comme le type de démon le plus personnalisé et le *ghûl* comme le type le plus bestial. PADWICK, C., *op. cit.*, pp. 422-423.
[4] « Bu`bu` », p. 91, « Al-mârid », p. 353.
[5] « Al-mârid », p. 353. Sur le *mârid*, voir aussi « Ablasa », p. 3, « Al-tashbîhât », p. 120.
[6] « Al-aḥjiba », p. 25, « Al-ḥummâ », pp. 181-182.
[7] Un fait également noté par Lane ; LANE, E., *op. cit.*, p. 228.
[8] BLACKMAN, W., *op. cit.*, p. 206.
[9] *Ibid.*, pp. 192-193 et 204-206 et PADWICK, C., *op. cit.*, p. 437.
[10] « Al-bakhûr », pp. 80-81.
[11] « `Afrît el-lêl », p. 286.

3 Les démons (*shayṭân*) :

Huit articles font mention des démons.[1] Dans l'article « Jinn », Aḥmad Amîn évoque parmi les origines de la croyance aux djinns, les démons qui inspiraient les poètes. Ces deux termes sont donc employés ici comme des synonymes. L'auteur n'apporte aucune définition des démons. Il explique que les bâillements leur sont attribués et qu'ils revêtent ainsi un caractère néfaste.[2] Il note par ailleurs que la récitation du Coran ou du verset du Trône (II, 256) est censée les éloigner[3], sans préciser que cette recommandation émane d'un *ḥadîth* : « *le Prophète conseillait de lire le verset du Trône (Cor. 2,255) qui garantit au dormeur la protection de Dieu et éloigne de lui le démon jusqu'au matin* ».[4] *Umm shu`ûr*, évoquée une seule fois dans le *Dictionnaire* sans y être définie, représente selon le dictionnaire de Hinds et Badawi un mauvais démon femelle.[5]

4 Les esprits du *zâr* (*asyâd*) :

Le terme « *asyâd* », qui signifie « seigneurs » et désigne des esprits, apparaît dans trois articles.[6] Aḥmad Amîn le définit ainsi : « [le mot « *asyâd* »] *est utilisé en général pour désigner les saints parmi les êtres du monde invisible* (ahl `âlam al-ghayb) *ou les djinns* »[7] ; « *le mot* « asyâd » *est utilisé dans la langue du peuple égyptien pour désigner les* `afârît-s *et les saints qui possèdent les humains, et les femmes en particulier, et qui s'incarnent dans leur corps* ».[8] Les *asyâd*, qui renvoient donc aux djinns, aux *`afârît*-s et aux saints, sont, en particulier, liés à la possession et au *zâr*.[9]

5 Les croque-mitaines : *bu`bu`* et *Abû regl maslûkha*

Aḥmad Amîn consacre un article au *bu`bu`*, « *créature étrange et terrifiante, avec laquelle on effraye les enfants* », qui joue ainsi le rôle d'un croque-mitaine.[10] Il note que ce mot viendrait de l'ancienne langue égyptienne dans laquelle il désignait les *`afârît*-s. *Abû regl maslûkha* « l'homme aux jambes écorchées », qui apparaît dans trois articles, « *est le nom d'un* `ifrît *avec lequel on effraie les enfants. Ils le décrivent comme une créature dont la moitié supérieure est celle d'un humain et la moitié inférieure celle d'un âne. Il a une queue et ses cuisses écorchés laissent apparaître sa chair rouge* ».[11] Pour Aḥmad Amîn, le *bu`bu`* « *fait partie de ces choses qui terrorisent les enfants depuis leur plus jeune âge et qui les rendent peureux.* (...) *A chaque fois, les enfants pleurent de peur du* bu`bu`, *d'*Abû regl maslûkha *et de la «* mezayyara ».[12]

---

[1] « Ablasa », p. 3, « Al-amthâl », pp. 61-70, « Bayt Yûsuf bak », pp. 104-105, « Al-tathâ'ub wa-l-`uṭâs », p. 112, « Tilâwat al-qurân », pp. 124-125, « Al-tamthîl », pp. 126-128, « Jinn », pp. 141-143, « Suwar al-qurân », pp. 239-240.
[2] « Al-tathâ'ub wa-l-`uṭâs », p. 112. Voir Les pratiques divinatoires.
[3] « Tilâwat al-qurân », pp. 124-125, « Suwar al-qurân », pp. 239-240.
[4] BUKHÂRÎ, *Traditions,* éd. Krehl, II, 321, cité par FAHD, T., « Les songes et leur interprétation selon l'Islam », *Les Songes et leur interprétation*, Sources orientales, tome II, Paris, Seuil, 1959, p. 139.
[5] « Al-mârid », p. 353.
[6] « El-asyâd », pp. 45-47, « Al-zâr », p. 217, « Al-mârid », p. 353.
[7] « El-asyâd », p. 45.
[8] *Ibid.*
[9] Voir La possession et le *zâr*.
[10] « Bu`bu` », p. 91.
[11] « Abû », 6, p. 17. Voir aussi « Bu`bu` », p. 91, « Al-mârid », p. 353.
[12] « Bu`bu` », p. 91.

6 Les esprits (*arwâḥ*) :

Des esprits désignés par le terme « *arwâḥ* » sont mentionnés dans deux articles du *Dictionnaire*. La nuit de *Shamm al-nasîm*, des oignons sont accrochés aux portes des maisons, dans les chambres et aux lits pour faire fuir les esprits malfaisants (*al-arwâḥ al-sharîra*).[1] L'auteur relève par ailleurs que, durant cette nuit, les Egyptiens respirent des oignons verts et les accrochent au-dessus de leur tête jusqu'au matin.[2] Il n'explique pas cependant le rapport entre la fête de *Shamm al-nasîm* et ces esprits. La fête de *Shamm al-nasîm* (littéralement « *respire la brise* ») est une fête du printemps qui a lieu le lundi suivant la Pâque copte. Elle marque le début de la période des « *khamâsîn* », soit les cinquante jours durant lesquels soufflent des vents chauds et violents, provenant du Sud et chargés de poussière. Aḥmad Amîn note dans l'article « El-khamâsîn » que les Egyptiens sortent le jour de *Shamm al-nasîm* pour respirer les premières brises des vents du sud, croyant ainsi se fortifier contre les maux (*shurûr*) causés par ces vents.[3] Comme l'indique par exemple Ṭâhâ Ḥusayn dans *Le Livre des jours* (*Al-Ayyâm*), les gens se prémunissent, à l'aide d'amulettes et avec des oignons, des mauvais esprits que transportent ces vents : les femmes notamment se garantissent des *`afârît*-s « *en coupant des oignons pour les suspendre aux portes des maisons* ».[4] Aḥmad Amîn décrit par ailleurs une séance de divination par invocation des esprits, au cours de laquelle un homme sous hypnose informe les participants de leurs maladies et des moyens d'en guérir.[5] L'auteur note que l'invocation des esprits intervient après celle des djinns. Les participants estiment possible de voir apparaître les esprits de personnes qu'ils connaissent, en se tenant sur un toit ou bien seul, dans une chambre, dans l'obscurité la nuit du vendredi quand les esprits descendent sur terre.

7 Le double spirituel (*al-qarîna*) :

Aḥmad Amîn consacre un article à la *qarîna* ou double spirituel, qu'il définit ainsi : « *le commun du peuple* (`awâmm al-sha`b) *croit que tous les humains naissent avec un double spirituel, mâle ou femelle. C'est pourquoi ils disent à celui qui a glissé par terre : « le Nom de Dieu sur toi et sur ta sœur » ou encore « tu es tombé sur meilleur que toi* ».[6] Selon le dictionnaire de Hinds et Badawi, la *qarîna* désigne dans les croyances populaires le double spirituel ou homologue dans le monde des esprits, plus communément appelé « sœur » (*ukht*). La *qarîna* semble liée aux djinns puisque dans la suite de cet article, Aḥmad Amîn évoque les enlèvements et les échanges d'enfants perpétrés par les djinns.[7] Des hommes fuient de place en place, persuadés que les djinns cherchent à les enlever. Quant aux femmes, elles sont nombreuses à croire que leur enfant peut être échangé par celui d'un djinn. Elles s'en détournent alors et leur aversion « *s'intensifie parfois au point qu'elles vont avec leur enfant dans un cimetière et qu'elles le placent vivant dans un tombeau. Quand elles reviennent le*

---

[1] « Baṣal », pp. 88-89.
[2] « Al-khass », p. 192.
[3] « El-khamâsîn », p. 195.
[4] HUSSEIN, Taha, *Le Livre des jours*, traduit de l'arabe par LECERF, Jean et WIET, Gaston, Paris, Gallimard, s.d. (1re éd. 1947), p. 86.
[5] « Istiḥḍâr al-arwâḥ », pp. 35-36.
[6] « Al-qarîna », p. 324. La *qarîna* est également mentionnée dans l'article « Al-mârid », p. 353.
[7] Le lien de la *qarîna* avec les djinns apparaît dans un *ḥadîth* : « *On fait dire au Prophète : « Il n'y a personne d'entre vous qui n'ait un* ḳarîn *issu des djinns* » ; FAHD, T., et RIPPIN, A., « Shayṭân », *op. cit.*, p. 420.

chercher, il peut être mort et elles croient alors que les djinns l'ont tué, ou bien dévoré par les loups ou d'autres bêtes et elles croient que les djinns l'ont enlevé »[1].

On trouve dans l'ouvrage de W. Blackman des indications sur la *qarîna* qui permettent d'éclairer les propos de Aḥmad Amîn.[2] Tout être est supposé venir au monde pourvu d'un double spirituel, mâle pour les hommes et femelle pour les femmes, qui ressemble moralement et physiquement à son double terrestre et reflète ses actions bonnes et mauvaises. Le *qarîn* d'un homme épouse la *qarîna* de sa femme. La *qarîna* ou *ukht* vit sous terre et peut en surgir à l'occasion, parfois sous la forme d'un chat. W. Blackman souligne la propension de la *qarîna* à commettre des actions malfaisantes. Une femme qui a perdu successivement plusieurs nouveau-nés pense avoir déclenché la colère de sa *qarîna*, qui lui a pris ses enfants. Elle consulte alors une magicienne qui a la faculté de communiquer avec la *qarîna*. A la naissance d'un nouvel enfant, la femme doit enterrer son placenta avec du pain et du sel dans le sol de sa maison. Les femmes cherchent à protéger à l'aide d'amulettes leurs enfants de la jalousie de leur *qarîna* dès leur grossesse. La *qarîna* agit parfois par l'intermédiaire d'un *`ifrît*. Si un enfant est en retard pour marcher, on croit que sa *qarîna* lui a envoyé un *`ifrît*. Le remède consiste à effrayer l'enfant afin que ses cris fassent fuir l'*`ifrît* qui se trouvait dans ses jambes.[3] La mauvaise santé des enfants est interprétée comme une action de la *qarîna* qui cherche à les ravir. W. Blackman note qu'alors les mères emmènent leur enfant au pied d'une pierre sacrée ou dans une tombe abandonnée : si l'enfant s'endort, il guérira mais s'il pleure il mourra. Ce dernier point rappelle le passage précédemment cité du *Dictionnaire*, dans lequel Aḥmad Amîn évoque le cas des enfants abandonnés par leur mère dans un tombeau, et qui revêt un caractère dramatique absent de la description donnée par W. Blackman, où il n'est pas question de mort d'enfants. Indépendamment de la réalité des faits rapportés par Aḥmad Amîn, on peut constater qu'il illustre ainsi de manière particulièrement horrible et profondément choquante les méfaits causés par certaines croyances.

C. Padwick aborde également la figure de la *qarîna*, désignée par euphémisme comme le frère ou la sœur d'un enfant. Un démon ou un *`ifrît* parmi les djinns se trouve lié à chaque enfant, dès le moment de sa conception, tel un jumeau spirituel. Le double spirituel, qui est selon C. Padwick de sexe opposé, peut envier le sort de son double humain et causer maladies et mort, d'où la protection des nouveau-nés contre la jalousie de la *qarîna*. Toute atteinte portée sur le double spirituel blesse son double humain. La *qarîna* peut apparaître sous des formes animales, notamment celle d'un chat noir. On évite ainsi de battre un animal après le coucher du soleil de peur de blesser un enfant.[4] Un article paru dans le *Bulletin* de la Société de Géographie, entre 1929 et 1931 et intitulé « Notes sur quelques amulettes égyptiennes » évoque les diverses amulettes protégeant de la *qarîna*.[5] Charles Bachatly y signale l'utilisation du cordon ombilical cousu dans une étoffe, de bracelet de cheville tressé avec les cheveux de la première coupe et de bracelet de cheville (*kholkhâl*), non fermé, en fer, en or, en argent, en métal doré ou argenté, moins épais que les bracelets ordinaires et se terminant par deux boules. L'auteur explique que la femme qui perd ses enfants en bas âge attribue ce malheur à sa *qarîna*, supposée enfanter en même temps qu'elle. Si la *qarîna* perd son enfant, elle

[1] « Al-qarîna », p. 324.
[2] BLACKMAN, W., « Naissance et enfance », chapitre IV, *op. cit.*, 279 p.
[3] *Ibid.*, pp. 189-190 et 202-203.
[4] PADWICK, C., *op. cit.*, pp. 445-446.
[5] BACHATLY, Charles, « Notes sur quelques amulettes égyptiennes », *Bulletin de la Société royale de Géographie d'Egypte*, tome XVII, 1er fascicule, novembre 1929, pp. 49-60 et 3e fascicule, mars 1931, pp. 183-188.

s'empare de l'âme du double humain. Pour s'en protéger, la mère porte un *kholkhâl* en fer pendant sa grossesse puis en munit son enfant. Les bracelets des enfants se terminent par des boucles recourbés. Pour les fabriquer, il faut employer du fer acheté avec de l'argent obtenu par mendicité et que le forgeron soit fils et petit-fils de forgeron jusqu'à la septième génération. Un bracelet de ce type figure dans le catalogue des collections ethnographiques du musée de la Société de Géographie publié entre 1923 et 1924.[1] L'auteur du catalogue, E. S. Thomas, note qu'il provient de Qift en Haute-Egypte et le présente comme un bracelet porté par les enfants pour se protéger de la *qarîna* ; sa jalousie envers les enfants humains allant jusqu'à entraîner leur mort. Il indique que chaque enfant naît avec un *qarîn* ou une *qârina* de sexe opposé, qu'il définit comme les mauvais génies ou les compagnons mâles ou femelles des êtres humains. Le *qarîn* serait jaloux du mari de la femme à laquelle il est lié et la *qarîna* serait jalouse de ses enfants. La croyance à la *qarîna* a souvent été abordée comme une survivance de l'époque pharaonique : elle correspondrait au *ka*, le double-spirituel des anciens Egyptiens.[2] Il existe notamment à ce sujet une petite étude de l'ethnologue anglais Charles G. Seligman (1873-1940), intitulée *Ancient Egyptian beliefs in modern Egypt*.[3] Les informations qu'il a pu recueillir sur la *qarîna* lui ont été données par un ami, un homme « *instruit* », natif de Louxor. Chacun aurait un compagnon spirituel, appelé *qarîna* ou démon (*shaitan*), jouant alternativement le rôle du bon ange ou du mauvais démon. Seligman présente également une variante de cette croyance au double, qu'il attribue aux paysans de Haute et Basse-Egypte. Chacun aurait un compagnon invisible de sexe opposé, considéré comme un frère ou une sœur. Ce double vit dans l'ombre, dans les pièces obscures et notamment sous le seuil des maisons. Il signale l'expression relevée par Ahmad Amîn « le Nom de Dieu sur toi et sur ta sœur » et l'offrande de gouttes d'eau quand un petit enfant tombe en marchant. Il note également que la mort d'un enfant est souvent attribuée à l'influence du double de sa mère quand il est petit, du double de son père quand il est plus âgé et qu'on l'en protège avec des bracelets. Il est possible de voir la *qarîna*, par divination avec un miroir d'encre. Il indique par ailleurs l'existence d'une croyance similaire en Syrie, selon laquelle tout être humain a un double, qui peut notamment lui apparaître en rêve en tant que double ou sous la forme d'un animal.

8 Le *ghûl* :

D'origine anté-islamique et figure de l'ogre, le *ghûl* est une créature monstrueuse, capable de se métamorphoser pour attirer et égarer les voyageurs afin de les dévorer.[4] Sous ses différentes apparences, humaines, animales ou monstrueuses, le *ghûl* est reconnaissable à ses sabots d'âne. S'il meurt au premier coup porté contre lui, il ressuscite au second. Il peut être

---

[1] THOMAS, E. S., « The ethnographical collection of the Royal Geographical Society Cairo. Catalogue of the ethnographical Museum », *Bulletin de la Société royale de Géographie d'Egypte*, tome XIII, fasc. 1-2, mai 1924, p. 62.

[2] Voir par exemple BACHATLY, C., *op. cit.*, pp. 49-60, BLACKMAN, W., *op. cit.*, p. 254 et « The Karîn and Karîneh », *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, tome LVI, 1926.

[3] SELIGMAN, Charles G., *Ancient Egyptian beliefs in modern Egypt. Essays and studies presented to William Ridgeway on his sixtieth birthday*, Cambridge, Cambridge University Press, 1913, 10 p. Il voit également des survivances de l'époque pharaonique dans les coutumes funéraires, l'importance accordée au placenta, la persistance de cérémonies dans lesquelles un bateau sacré tient une place importante et dans l'existence de superstitions liées au calendrier. Après avoir travaillé en Nouvelle-Guinée et au Sri Lanka, C. Seligman s'est consacré de 1909 à 1922 à l'étude des populations du Soudan.

[4] MACDONALD, D. B., PELLAT, Ch., « Ghûl », *EI²*, tome II, pp. 1103-1104.

regardé comme une espèce de djinn ou de démon.[1] Entre l'animal et la brute, il est, pour C. Padwick, le type de démon le plus bestial.[2] Habitant les déserts, il hante également les cimetières où il se nourrit des cadavres. D'autres créatures surnaturelles sont liées au *ghûl* : le terme « *si`lât* » désigne la femelle du *ghûl* ou bien une sorcière et le *quṭrub* apparaît parfois comme le mâle des *ghûl*-s.

Aḥmad Amîn consacre un article de douze lignes et demie au *ghûl*, qu'il décrit comme un « *animal imaginaire* » (*ḥayawân khayâlî*), qui meurt si on le frappe avec une arme mais ressuscite au second coup.[3] De ses yeux sortent des étincelles. Il cite les vers d'un poète à son sujet et note que cette croyance est héritée des Anciens (*mîrâth min al-qudamâ'*). Le ghûl apparaît en effet comme une croyance qui a « *survécu* » dans l'Islam : « *d'après un ḥadîth,* [le Prophète] *aurait nié leur existence, mais des commentateurs estiment qu'il a nié seulement leur aptitude à se métamorphoser, d'autant que, d'après un autre ḥadîth, il aurait recommandé de prononcer la formule d'appel à la prière pour échapper à leurs méfaits* (...). *Il ne faut donc pas s'étonner que cette croyance ait survécu dans l'Islam au point qu'al-Ḳazwînî, suivi par al-Damîrî*[4]*, n'hésite pas à affirmer que ces êtres ne sont pas rares dans les fourrés et les marécages couverts de roseaux* (...) ».[5] D'autres auteurs de l'époque médiévale, comme al-Jâḥiẓ, se sont cependant attachés à montrer l'aspect légendaire des *ghûl*-s. Aḥmad Amîn indique que le commun du peuple (*`âmma*) désigne la femelle du *ghûl* du nom de « *sala`awwa* » et compare celui qui mange beaucoup à un *ghûl*. Le *ghûl* est par ailleurs représenté dans les illustrations du *Dictionnaire*.[6]

9 L'attribution des croyances aux créatures surnaturelles :

Les croyances relatives à ces différentes créatures sont attribuées aux Egyptiens dans leur ensemble, qu'ils soient expressément nommés ou désignés par la troisième personne du pluriel, dans treize articles sur trente-sept, soit un tiers des articles environ. Aḥmad Amîn souligne notamment que les croyances aux djinns et aux *`afârît*-s sont partagées par tous les Egyptiens, « *qu'ils appartiennent à l'élite ou au peuple, qu'ils soient riches ou pauvres, musulmans ou coptes* »[7] ; ce fait se situe ainsi au-delà de l'appartenance sociale et religieuse. Les créatures surnaturelles ne relèvent donc pas uniquement des croyances populaires, la référence au commun du peuple (*`âmma, `awâmm al-sha`b*) n'apparaissant que dans quatre articles.[8] Des articles évoquent plus précisément les croyances des femmes[9] et celles des enfants[10]. L'article « Jinn » (les djinns) mentionne également les *fuqahâ'* qui, dans certains de leurs livres, supposent qu'il est vrai qu'un djinn puisse s'éprendre d'une femme et une *jinniyya* d'un homme.

---

[1] MACDONALD, D. B., MASSE, H., « Djinn », *EI²*, tome II, p. 560. Les auteurs de cet article considèrent les *`afârît*-s, les *ghûl*-s et les *si`lât*-s comme des variétés de djinns.
[2] PADWICK, C., *op. cit.*, p. 423.
[3] « Al-ghûl », pp. 299-300. Le ghûl apparaît également dans l'un des exemples de contes présentés dans l'article « Ḥaddûta », pp. 155-161.
[4] Al-Damîrî (1341-1405) est l'auteur d'un dictionnaire zoologique, *La Grande vie des animaux*.
[5] MACDONALD, D. B., PELLAT, Ch., *op. cit.*, pp. 1103-1104.
[6] Illustration n° 25, p. xiii : « Le ghûl » (*al-ghûl*).
[7] « Taskhîr al-jânn », p. 116.
[8] « Al-ḥummâ », pp. 181-182, « Al-ḍabba », p. 267, « Al-ghûl », pp. 299-300, « Al-qarîna », p. 324.
[9] « Jinn », pp. 141-143, « Ḥaddûta », pp. 155-161, « Al-qarîna », p. 324, « Al-hilâl », p. 410.
[10] « Abû », pp. 16-22, « Bu`bu` », p. 91, « Jinn », pp. 141-143, « Ḥaddûta », pp. 155-161, « Al-hilâl », p. 410.

10 Les critiques de l'auteur :

Aḥmad Amîn dénonce de manière très critique les croyances relatives à ces différentes créatures surnaturelles. Il nie, d'une part, la vérité et la réalité de ces croyances en les désignant comme des superstitions (*khurâfât*) et des illusions (*wahm*, pl. *awhâm*). Il les démystifie, d'autre part, en montrant combien la crédulité des Egyptiens peut être facilement exploitée. Il en expose enfin les méfaits.

Superstitions, illusions et visions :

Les djinns, les *`afârît*-s, le *bu`bu`*, la *mezayyara* et *Abû regl maslûkha* sont désignés comme des superstitions et des illusions. Par ailleurs, le *ghûl* est décrit comme un « *animal imaginaire* » (*khayâlî*).[1] Les croyances se rapportant à l'apparition et aux manifestations des djinns forment le premier exemple donné dans l'article sur les superstitions et les illusions (« Al-khurâfât wa-l-awhâm ») : « *combien ont-ils de croyances, évoquées tout au long de ce livre, concernant l'apparition* (ru'ya) *des djinns ? A tel point qu'ils semblent à l'origine de presque tout le mal sur terre, et que l'on croit trouver un djinn ou une* jinniyya *en toute chose : les djinns prennent parfois l'apparence d'un chat ou d'un chien, ils lancent les briques des maisons en ruines, ils habitent les rues, hantent en particulier l'obscurité, les ruines et les tombeaux anciens. Emprisonnés durant le mois de ramadan, ils sont libres le reste de l'année* ».[2] Dans ce passage, l'auteur met principalement en cause l'omniprésence et même la prolifération des djinns dans le monde des humains. Les diverses apparitions des djinns relèvent pour Aḥmad Amîn de la vision, de l'illusion voire de l'hallucination. Dans l'article « Asservir les djinns » (« Taskhîr al-jânn »), il considère qu'« *à chaque fois que les gens se plongent dans la lecture des livres* [de magie] *et entendent des histoires d'*`afârît-*s, leur raison s'affaiblit tandis que leurs visions* (khayâlât) *et leurs illusions* (awhâm) *s'amplifient* ».[3] Il s'appuie sur un exemple par lequel il montre que l'esprit fabrique ses propres visions :

« *l'une de mes connaissances m'a raconté que son père ne croyait ni au* zâr *ni aux apparitions des djinns, ni aux choses de ce genre. Mais il assista à une soirée* [au cours de laquelle] *les participants se divisèrent en deux groupes : ceux qui croyaient que l'on pouvait voir les djinns et ceux qui le niaient, dont* [il faisait partie]. *Le débat dura jusqu'à une heure du matin. Il continua : « mon père commença à dormir mais se réveilla à quatre heures du matin, avec l'impression que quelqu'un cherchait à le tirer du sommeil. Il s'éveilla et vit de nombreux* `afârît-*s avec un petit corps, dont certains lui parlaient. Il se leva épouvanté et, d'effroi pour ce qu'il avait vu dans son sommeil, il alerta les gens de la maison afin qu'ils viennent auprès de lui. Ceci est sans doute la conséquence des discussions* [auxquelles il participa] *avant de dormir, et montre que, lorsque le cerveau est accaparé par ce genre de choses, elles lui apparaissent et réfléchissent en lui-même les images* [évoquées] *par ces discussions. Il ajouta : c'est pourquoi mon père ne veut plus que l'on raconte devant lui des histoires d'*`afârît-*s, surtout avant d'aller dormir, afin que son esprit n'en soit plus troublé* ».[4]

---

[1] « Al-ghûl », p. 299.
[2] « Al-khurâfât wa-l-awhâm », p. 189.
[3] « Taskhîr al-jânn », p. 119.
[4] *Ibid.*. La citation du narrateur rapportée par Aḥmad Amîn (« *Il continua : « mon père commença à dormir...* ») ne comporte pas de guillemets de fin de citation. Il n'est donc pas possible de savoir en quel endroit celle-ci se termine, à moins qu'elle ne forme toute la suite du passage traduit. On ne peut ainsi déterminer à qui, du narrateur ou de Aḥmad Amîn, revient l'explication qui y est présentée.

Récusant la présence des djinns dans le monde des humains, Aḥmad Amîn dénie également toute réalité à leurs manifestations et à leur influence. Il en est ainsi des jets de pierres ou de briques sur les passants, des maladies dont certains « *s'imaginent* » (*tawahhama*) qu'elles sont causées par la colère d'un djinn[1] ou encore de la croyance aux échanges des enfants et à l'enlèvement des hommes par les djinns, qui est une illusion (*wahm*).[2]

En outre, Aḥmad Amîn indique parfois l'origine pré-islamique ou antique de certaines de ces croyances. Hormis les références coraniques, les croyances aux djinns proviennent des Arabes et des poètes.[3] Le *ghûl* est un « *héritage des Anciens* ».[4] Quant au mot *bu`bu`*, il serait issu de l'ancienne langue égyptienne, dans laquelle il désignait les *`afârît*-s.[5] Le caractère ancien de certaines de ces créatures surnaturelles qui perdurent ainsi dans les croyances des Egyptiens sous-entend également leur origine païenne.

La démystification des croyances :

Aḥmad Amîn montre combien la crédulité des Egyptiens peut être facilement abusée. Il relate ainsi comment les Albanais et les Turcs se déguisèrent en djinns ou en *mârid* pour les effrayer : « *au moment de l'arrivée des Albanais en Egypte, à l'époque de Muḥammad `Alî pacha*[6]*, ceux-ci connaissaient les peurs des Egyptiens. Ils s'habillaient avec des vêtements blancs et enveloppaient leurs bâtons d'un tissu blanc, ils apparaissaient la nuit et entraient dans les quartiers en alléguant qu'ils étaient des* mârid-s. *Ils élevaient alors leurs bâtons et les Egyptiens les croyaient très grands. Ils effrayaient ainsi les gens du quartier et pouvaient faire ce qu'ils voulaient* »[7] ou encore « *quand Muḥammad `Alî prit le pouvoir en Egypte, nombreux étaient les Turcs qui connaissaient les croyances des Egyptiens au sujet des djinns. La nuit, ils s'habillaient avec des vêtements noirs ou blancs et sortaient en clamant qu'ils étaient des djinns. Les Egyptiens, effrayés, s'enfuyaient et les Turcs en profitaient pour faire ce qu'ils voulaient* ».[8] Toujours au sujet de Muḥammad `Alî pacha, Aḥmad Amîn raconte également sa confrontation avec une femme prétendument possédée par les djinns. Le moyen qu'il emploie pour la démasquer paraît proche de l'ordalie :

« *A l'époque de Muḥammad `Alî pacha, il était une femme qui prétendait que les djinns avaient pris son apparence. Elle séduisit l'armée et nombreux étaient ceux qui croyaient en elle, au point que son emprise* [sur les soldats] *s'aggrava. Muḥammad `Alî craignait tout cela. Il la convoqua une nuit dans son palais. Elle ordonna d'éteindre les lumières et prétendit que le djinn était présent. Elle parlait d'une voix d'homme comme si sa voix sortait de son ventre. Muḥammad `Alî la flatta et lui ordonna de se rapprocher de lui pour qu'il lui embrasse la main. Quand elle la lui tendit, il s'en saisit et ordonna qu'on allume les bougies. Il vit qu'elle était une femme et non pas un djinn ou autre chose. Puis il ordonna qu'on la jette dans le Nil. Les soldats présents s'en inquiétèrent car ils pensaient*

---

[1] « Jinn », p. 142.
[2] « Al-qarîna », p. 324.
[3] « Jinn », p. 141.
[4] « Al-ghûl », p. 299.
[5] « Bu`bu` », p. 91. Le dictionnaire de Hinds et Badawi indique pour ce terme une possible origine copte.
[6] Muḥammad `Alî, né en Macédoine en 1769, était un officier enrôlé dans les troupes turques, général du contingent albanais stationné en Egypte. Il prit le pouvoir et fut proclamé gouverneur ou vice-roi d'Egypte en 1805. Il régna sur l'Egypte jusqu'en 1847. Il engagea d'importantes réformes administratives, économiques et agricoles. Aḥmad Amîn lui consacre un article de son *Dictionnaire* : « Muḥammad `Alî bâshâ », pp. 359-360.
[7] « Al-mârid », p. 353.
[8] « Jinn », p. 142.

qu'elle était une sainte (waliyya) *et que cet ordre allait contre la religion. Muḥammad `Alî leur dit : « Ne vous inquiétez pas. Si les djinns sont avec elle, ils la sortiront du Nil, et si ce ne sont que de fausses allégations nous serons débarrassés d'elle. » Elle se noya quand on la jeta dans le Nil et les gens en furent débarrassés.* »[1] Le modernisateur de l'Egypte apparaît ainsi comme le « pourfendeur » des imposteurs et des superstitions.

Aḥmad Amîn rapporte une autre imposture au sujet du loquet de la mosquée Awlâd al-`Anân, qui avait la propriété de protéger les enfants contre leur enlèvement ou leur échange par les djinns - fait que l'auteur désigne par ailleurs comme une illusion (*wahm*) [2] - et qui fut supprimé lors de la rénovation de la mosquée. Cependant, explique-t-il, « *le personnel de la mosquée a installé à nouveau un loquet pour en tirer profit et abuser* (taḍlîl) *le peuple* (al-`âmma) ».[3] Il indique également qu'un de ses amis a pu acheter une maison à moins de la moitié de sa valeur sous prétexte que son ancien propriétaire y avait été assassiné et qu'elle était hantée par des *`afârît*-s.[4]

Les méfaits des croyances aux créatures surnaturelles :

Aḥmad Amîn s'attache tout au long de son ouvrage à démontrer les conséquences préjudiciables de certaines croyances ou pratiques. L'exemple le plus terrible en est donné avec la *qarîna*, qui conduit les mères, qui croient que leur enfant a été échangé avec celui d'un djinn, à l'abandonner dans un cimetière, pour le retrouver mort, et parfois dévoré par les bêtes sauvages.[5] La peur causée par les diverses créatures surnaturelles est évoquée à plusieurs reprises dans le *Dictionnaire*. Aḥmad Amîn décrit ainsi les Egyptiens effrayés par l'irruption d'un chat la nuit dans leur maison, animal qu'ils ne « *chassent pas même s'il vole de la viande* », une denrée pourtant chère et rare à la table des Egyptiens.[6] L'article sur le *bu`bu`* illustre les effets néfastes de la croyance aux croque-mitaines :

« *Le* bu`bu` *désigne dans la langue des Egyptiens une créature étrange et terrifiante avec laquelle on effraye les enfants. Ils prétendent que ce mot provient de la langue égyptienne antique et qu'il est l'ancien nom égyptien des* `afârît-*s.* [Le bu`bu`] *fait partie de ces choses qui terrorisent les enfants depuis leur plus jeune âge et qui les rendent peureux. A cause* [du bu`bu` et des créatures semblables] *les Egyptiens sont célèbres pour leur couardise. A chaque fois, les enfants pleurent de peur du* bu`bu`*, d'*Abû regl maslûkha *et de « la* mezayyara *». Grâce à Dieu, ces superstitions* (khurâfât) *se sont évanouies, le* bu`bu` *a disparu et la nouvelle génération est plus courageuse.* »[7]

Il montre ainsi qu'à épouvanter les enfants on rend les adultes peureux. Il remet par conséquent en cause certains aspects de l'éducation des jeunes enfants, fondés sur la crainte de croque-mitaines dont on les menace pour les faire obéir ou les prévenir des dangers.[8] Il est à noter que cet article est le seul à signaler la disparition de ce genre de croyances.

---

[1] « Jinn », p. 143.
[2] « Al-qarîna », p. 324.
[3] « Al-ḍabba », p. 267.
[4] « Jinn », p. 143.
[5] « Al-qarîna », p. 324.
[6] « Jinn », p. 141.
[7] « Bu`bu` », p. 91.
[8] Au sujet des croque-mitaines, on peut lire l'étude de BELMONT, Nicole, *Comment on fait peur aux enfants*, Mercure de France, 1999, 89 p. Elle analyse cette « *mythologie inventée à l'usage des enfants* » comme la

L'auteur relève également que les croyances à ces différentes créatures surnaturelles s'alimentent entre elles puisque l'on recherche l'aide des unes pour se protéger des autres : « *parmi ce qui effraye le plus les Egyptiens, il y a* [le] mârid, *la* mezayyara*, une* `ifrîta *qui apparaît sous les traits d'une femme vêtue de blanc,* Abû regl maslûkha, umm shu`ûr, *les* asyâd, *la* qarîna*, etc. De terreur* [pour ces créatures]*, ils s'attachent aux djinns et recherchent leur aide* ».[1]

Aḥmad Amîn répertorie dans son *Dictionnaire* une dizaine de créatures surnaturelles dont il décrit les différentes manifestations et apparences. Elles paraissent proliférer dans le monde des humains : il en existe de nombreuses sortes, elles hantent des lieux précis, apparaissent à des moments particuliers. Elles interviennent dans les éclipses de lune et dans la vie des hommes, qu'elles atteignent notamment dans leur intégrité physique : bâillement, maladies, infirmité, possession, enlèvement, échange d'enfants. La crainte que leur puissance inspire conduit à s'en protéger à l'aide de diverses précautions, d'amulettes ou de versets du Coran. De même, on cherche à utiliser leur pouvoir en en faisant des auxiliaires magiques ou des intermédiaires de la divination. L'auteur dénonce de telles croyances de manière très pédagogique. Il cherche à limiter l'intervention de ces créatures dans le monde des humains en niant leur réalité et en dévoilant les impostures que permettent de telles superstitions. Il leur oppose notamment des explications rationnelles : la vision de ces créatures relève d'illusions et d'hallucinations produites par la lecture des livres de magie et les histoires d'`*afârît*-s, ou encore le fait d'imposteurs prétendant être possédés, déguisés en djinn ou en *mârid* pour abuser de la crédulité des Egyptiens. Il démontre enfin les méfaits de ces croyances, et notamment la crainte qu'elles inculquent aux enfants dès leur plus jeune âge, pour rendre ainsi les Egyptiens célèbres pour leur couardise.

---

projection des fantasmes infantiles, « *des phantasmes persécutants inexprimables autrement* » (p. 75) : les croque-mitaines serviraient ainsi à « *substituer la peur à l'angoisse* » (p. 55).

[1] « Al-mârid », p. 353.

Chapitre III

Saints et soufis

Soixante-dix-huit articles traitent des saints et des soufis, soit une proportion de 15 % des articles du *Dictionnaire*.[1] Dans la table des matières, on relève une vingtaine d'intitulés en rapport avec ce sujet : « Al-istighâtha » (l'invocation des saints), « El-ashâyir » (les bannières et instruments de musique utilisés lors des *mawlid*-s et des *dhikr*-s), « Awrâd » (oraisons), « Bandîra » (une timbale utilisée lors des *dhikr*-s), « Al-taṣawwuf » (le soufisme), « Gallâb el-yasîr » (« *le libérateur des captifs* », un surnom d'*al-sayyid* al-Badawî), « El-ḥawwâshîn » (les saints protecteurs), « Al-darâwîsh » (les derviches, les soufis), « Sîdî el-arbe`în » (un saint aux nombreux tombeaux), « Al-ḍarîḥ » (les tombeaux de saints), « `Anzat al-sayyida Nafîsa » (la chèvre de *sayyida* Nafîsa), « Al-`ahd » (le serment que prend l'aspirant lors de son entrée dans une confrérie), « ^{Q}obba belâ shêkh » (expression « une coupole sans *shaykh* » (on ne peut se fier aux apparences), « Al-Maghâwrî » (la visite par les femmes stériles du tombeau du *shaykh* Al-Maghâwrî), « Al-mawâlid » (les *mawlid*-s), « Mawlid al-sayyid » (le *mawlid* d'*al-sayyid* al-Badawî), « Al-mawlawiyya » (les derviches tourneurs), « Al-nudhûr » (les *ex-voto*, les offrandes votives) et « Na`l al-Gulshanî » (la sandale du *shaykh* al-Gulshanî).[2] Sainteté et soufisme sont abordés dans le *Dictionnaire* sous l'angle des superstitions. Les croyances entourant les saints forment, après les djinns, le second point développé dans l'article « Les superstitions et les illusions » (« Al-khurâfât wa-l-awhâm »).[3] Quant aux derviches, ils apparaissent comme les propagateurs de telles superstitions.[4]

1 Les saints :

1.1 Des saints nombreux en Egypte :

Aḥmad Amîn signale la présence de nombreux saints en Egypte. « *Dans presque chaque village et dans presque chaque ville se trouvent un ou plusieurs* shaykh-s (...). [les Egyptiens] *jurent par leurs noms*[5]*, recherchent leur bénédiction et leur offrent des ex-voto* ».[6] « *Le Caire est rempli de* shaykh-s*, comme el-Metwallî*[7] *à Bâb Zuwayla,* sayyed-na[8] *al-Ḥusayn près d'al-Azhar,* al-sayyid *al-Badawî à Ṭanṭâ et al-Disûqî à Disûq.* »[9] Vingt-deux saints ou *shaykh*-s sont cités dans le *Dictionnaire*. Il s'agit par ordre d'importance d'*al-sayyid* Aḥmad al-Badawî (dix-sept articles), de *sîdî* Ibrâhîm al-Disûqî (six articles), d'al-Ḥusayn (six articles), de *sayyida* Zaynab (six articles), de *sîdî* al-Imbâbî (quatre articles), de l'imam al-Shâfi`î (quatre articles), de `Abd al-Âl (trois articles), d'al-Milîgî (trois articles), d'el-Metwallî

---

[1] Voir l'index Saints et soufis.

[2] « Al-istighâtha », pp. 37-38, « Al-ashâyir », p. 47, « Awrâd », p. 76, « Bandîra », p. 97, « Al-taṣawwuf », pp. 120-121, « Gallâb el-yasîr », p. 138, « El-ḥawwâshîn », p. 183, « Al-darâwîsh », p. 199, « Sîdî el-arbe`în », p. 241, « Al-ḍarîḥ », pp. 269-271, « `Anzat al-sayyida Nafîsa », p. 290, « Al-`ahd », p. 293, « $^{Q}$obba belâ shêkh », p. 318, « Al-Maghâwrî », p. 373, « Al-mawâlid », pp. 383-384, « Mawlid al-sayyid », pp. 387-388, « Al-nudhûr », p. 396, « Na`l al-Gulshanî », p. 399, « Al-mawlawiyya », p. 389.

[3] « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190.

[4] « Al-darâwîsh », p. 199.

[5] Aḥmad Amîn fait allusion à la croyance selon laquelle le saint pris à témoin d'un serment saura démasquer les éventuels menteurs. Voir aussi « Al-ta'kîd », p. 111, « El-^{q}asam », pp. 324-325.

[6] « Al-ḍarîḥ », p. 271.

[7] Nous avons transcrit ici le nom d'al-Mutawallî selon sa prononciation en dialecte égyptien.

[8] L'expression « *sayyed-na* » (notre seigneur) est transcrite selon sa prononciation en dialecte égyptien.

[9] « Al-khurâfât wa-l-awhâm », p. 190.

(trois articles), du *shaykh* Yûsuf (trois articles), d'*al-sayyid* `Alî al-Bayyûmî (deux articles), de *sîdî* Gâbir (deux articles), du *shaykh* al-Gulshanî (deux articles), du *shaykh* al-Maghâwrî (deux articles), de *sayyida* Nafîsa (deux articles), d'*al-sayyid* Aḥmad al-Rifâ`î (deux articles), du *shaykh* Ṣâliḥ Abî Ḥadîd (deux articles), de `Abd al-Qâdir al-Jîlânî (un article), de *sîdî* Ibrâhîm al-Fâr (un article), du *shaykh* al-Sha`arâwî (un article), de *sîdî el-arbe`în* (un article) et du *shaykh* Yûsuf, *shaykh* d'un village (un article).[1]

Al-sayyid Aḥmad al-Badawî (596/1200-675/1276), l'un des saints égyptiens les plus illustres et vénérés, est le plus souvent cité dans le *Dictionnaire* avec neuf occurrences. Outre « Gallâb el-yasîr » (« *le libérateur des captifs* ») et « Mawlid al-sayyid » (le *mawlid* d'*al-sayyid* al-Badawî), où il se trouve désigné dans le titre même de l'article, deux autres articles lui sont principalement consacrés : « Al-istighâtha » (l'invocation des saints) et « Al-nudhûr » (les ex-voto, les offrandes votives).[2] C'est donc, logiquement, au sujet de ce saint que nous recueillons le plus de renseignements. Si le *Dictionnaire* ne donne aucune précision sur la vie de Badawî, il contient deux « documents » le concernant soit le texte d'une prière d'intercession[3] et une formule d'invocation, par laquelle il évoque l'une des spécialités du saint et explique l'un de ses célèbres surnoms, « *le libérateur des captifs* ».

« [*Gallâb el-yasîr*] *est un surnom d'*al-sayyid *al-Badawî. Ils prétendent qu'il a la particularité d'aller, vivant après sa mort, au pays des infidèles et d'en revenir avec des prisonniers musulmans. Quand son serviteur monte au matin sur le minaret, il y trouve ces captifs, pieds et mains enchaînés. Pour attester de cela, lors du* mawlid *de* sayyid *al-Badawî, une dizaine de personnes ou d'avantage, portant des vêtements blancs, les mains ou les pieds enchaînés, prétendent qu'elles sont des captifs* [libérés] *par le* sayyid*. Si quelqu'un veut invoquer le secours du* sayyid*, il dit : « Ô Porte du Prophète, ô* sayyid*, ô libérateur des captifs, ô* sayyid. »[4]

La libération des captifs musulmans prisonniers des chrétiens - le pays des infidèles ou des Francs peut correspondre soit aux Etats latins d'Orient de l'époque des croisades soit à l'Europe - est l'un des plus fameux et des plus anciens miracles de Badawî, d'où la célébrité et la popularité du surnom de « *libérateur des captifs* ». Jusqu'au début du XXe siècle, des soufis enchaînés, figurant des prisonniers, défilaient à son *mawlid* pour commémorer ses miracles. Aḥmad Amîn cite un autre surnom très populaire de Badawî, « *la Porte du Prophète* » (*bâb al-nabî*), qui évoque le rôle d'intercesseur du saint : le Prophète est considéré comme la Porte de Dieu et Badawî comme celle du Prophète.[5]

---

[1] Les titres « *sayyid* » et « *sîdî* » qui signifient seigneur, sont donnés aux figures religieuses vénérées, le féminin « *sayyida* » est le titre des saintes.

[2] « Al-istighâtha », pp. 37-38, « Gallâb el-yasîr », p. 138, « Mawlid al-sayyid », pp. 387-388, « Al-nudhûr », p. 396. Voir aussi « Abû », pp. 16-22, « Al-baṭâṭa », p. 89, « Baṭn », p. 90, « Al-taṣawwuf », pp. 120-121, « Bayḍat thawrat `Urâbî », p. 106, « Ge`êdî », pp. 137-138, « Al-ḥarb », pp. 161-166, « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190, « Al-darâwîsh », p. 199, « Al-zajal », p. 218, « Al-shaḥḥâdhûna », pp. 246-247, « Al-shu`ûr al-waṭanî », pp. 250-252, « El-^q^asam », pp. 324-325

[3] « Al-istighâtha », p. 37.

[4] « Gallâb el-yasîr », p. 138. Dans l'article « Abû », p. 17, l'auteur signale deux autres surnoms du saint : Abû Farrâg, celui qui délivre et Abû Ṭanṭâ.

[5] Sur les libérations miraculeuses de captifs musulmans et ces deux surnoms de Badawî, voir MAYEUR-JAOUEN, Catherine, *Al-Sayyid al-Badawî. Un grand saint de l'islam égyptien*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1994, pp. 306-312 et 473-475 et du même auteur, « La Princesse et le saint au pays des chrétiens », *Annales islamologiques*, tome 26, 1992, pp. 127-180.

On trouve également une indication intéressante sur l'énorme ventre de Badawî, surnommé familièrement « *l'homme à la bedaine* » : « *ils disent à celui qui ne s'est pas mis en colère qu'il a un ventre comme celui du* sayyid [al-Badawî]*, car, d'après leurs allégations, le ventre du* sayyid *était de dimension gigantesque. Ils racontent qu'il ouvrit la bouche devant quelqu'un qui s'emportait contre lui et qu'il lui ordonna de regarder dans sa gorge.* [L'homme] *découvrit dans le ventre du* sayyid *un autre monde, avec des villes et des villages, des champs, des fleuves, des mers et des îles, des poissons, des oiseaux et des bêtes sauvages, des rois et des princes* ».[1]

Aḥmad Amîn donne aussi un certain nombre d'indications sur les trois *mawlid*-s de *sayyid* al-Badawî. A travers l'exemple de ce saint, deux articles renseignent en outre sur les *ex-voto* ou offrandes votives (*nadhr*, pluriel *nudhûr*), promises aux saints contre la réalisation de quelque chose.[2]

« *Les Egyptiens, et surtout les paysans, surpassent les autres* [peuples] *en ce qui concerne les* ex-voto*. Certains interdisent à leurs enfants de manger ce dont ils ont besoin parce qu'ils l'ont promis à* sayyid *al-Badawî. L'un a promis un veau, un autre une vache, celui-ci un mouton, celui-là dix livres égyptiennes en or ou en billets et bien d'autres choses encore.*[3]

Ces offrandes sont généralement soumises à condition. Ils disent par exemple « si mon fils malade guérit de sa maladie, al-sayyid *al-Badawî aura un mouton », « si mon désir est satisfait,* al-sayyid *al-Badawî aura dix livres égyptiennes ». La plupart accomplissent leur promesse de peur qu'*al-sayyid *al-Badawî ne se venge de ceux qui n'ont pas tenu leurs vœux.* »[4]

En comparaison, le *Dictionnaire* contient bien moins de renseignements sur les autres célèbres saints d'Egypte. Il en est ainsi par exemple des descendants du Prophète, al-Ḥusayn, *al-sayyida* Zaynab et *al-sayyida* Nafîsa, dont Aḥmad Amîn n'évoque jamais l'appartenance à la famille de Muḥammad. On ne trouve que peu d'indications au sujet d'al-Ḥusayn (626-61/680)[5], dont le nom apparaît pourtant dans six articles. Il est désigné comme un grand saint auquel on offre des *ex-voto* et à qui l'on attribue une puissance générale ou universelle (*sulṭa `âmma*), par rapport aux saints dont le pouvoir est plus faible ou plus localisé. L'auteur souligne l'importance de son *mawlid* tout comme celui d'al-Badawî et signale que sa sépulture se trouve au Caire, près de la mosquée d'al-Azhar.[6] Trois autres articles ne

---

[1] « Baṭn », p. 90. Plusieurs récits de tradition orale similaires ont été recueillis par C. Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid al-Badawî, op. cit.*, p. 281 et sur le ventre et l'appétit du *sayyid*, pp. 278-284.

[2] « Al-istighâtha », pp. 37-38, « Al-nudhûr », p. 396.

[3] Les animaux consacrés au saint sont généralement sacrifiés lors de son *mawlid* et consommés en commun, les sommes d'argent sont déposées dans une « *caisse des vœux* » (*ṣundûq al-nudhûr*).

[4] « Al-nudhûr », p. 396. Des récits de tradition orale relatent par exemple que l'animal promis à Badawî disparaît pour être retrouvé auprès de son tombeau ; voir MAYEUR-JAOUEN, C., *Al-Sayyid al-Badawî, op. cit.*, pp. 333-334.

[5] Al-Ḥusayn, fils de `Alî le quatrième calife, cousin et gendre du Prophète, est le petit-fils de Muḥammad. Dans la lutte pour le pouvoir qui opposa les descendants de `Alî et les Omeyyades (41/661-132/750), al-Ḥusayn trouva la mort en 61/680 lors de la bataille de Karbalâ' en Irak. Voir « Al-istighâtha », pp. 37-38, « Al-asmâ' wa-l-alqâb », pp. 44-45, « Al-ashâyir », p. 47, « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190, « Mawlid al-sayyid », pp. 387-388, « Al-nudhûr », p. 396. Quatre articles font en outre mention de sa mosquée : « El-Tarbî`a », p. 115, « `Eddeyyet Yâ Sîn », p. 284, « Al-mashrûbât », pp. 367-369, « Namâdhij », pp. 401-404.

[6] « Al-istighâtha », pp. 37-38, « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190, « Al-nudhûr », p. 396. La mosquée al-Ḥusayn, édifiée à la fin du XIXe siècle, abrite un sanctuaire, construit aux XIIe et XIIIe siècles, où fut déposée la

comportent qu'une simple mention de son *mawlid*.[1] Le quatrième mois de l'année musulmane, rabî` II, durant lequel il se tient, est surnommé mois du *mawlid* d'al-Ḥusayn.[2] De même, Aḥmad Amîn donne peu d'éléments concernant *sayyida* Zaynab, l'une des grandes saintes du Caire, fille de `Alî et petite-fille du Prophète, qui est citée dans six articles.[3] Aḥmad Amîn la classe également avec al-Badawî et al-Ḥusayn parmi les saints de puissance générale ou universelle. Il signale que l'on prête serment sur son nom. Il indique qu'il n'est pas attesté qu'elle soit réellement enterrée au Caire[4] et souligne l'insistance des mendiants qui se trouvent à la porte de son tombeau, à l'instar de ceux qui se tiennent auprès de celui d'al-Badawî.[5] Il évoque ses surnoms *umm Hâshem* et *umm el-`agâyez*.[6] On relève aussi une simple mention de son *mawlid*. Deux articles évoquent *al-sayyida* Nafîsa (m. 208/824), arrière-arrière-petite-fille de `Alî.[7] Elle est citée parmi les saints de puissance universelle[8] et un article de trente-trois lignes et demie est consacré à l'histoire de la chèvre de *sayyida* Nafîsa, lorsqu'en 1173 (1759-1760), les serviteurs du tombeau de cette sainte exhibèrent une chèvre et prétendirent qu'elle avait délivré des captifs musulmans.[9] Si ce récit tend, comme nous le verrons, à démontrer une imposture, il illustre cependant l'une des « spécialités », aujourd'hui oubliée, de *sayyida* Nafîsa, la libération des captifs musulmans prisonniers des chrétiens, spécialité qu'elle partage avec Aḥmad al-Badawî.

De même, les quatre Pôles (*aqṭâb*) - `Abd al-Qâdir al-Jîlânî (470/1077-561/1165), Aḥmad al-Rifâ`î (500/1106 ou 512/1118-578/1182), Aḥmad al-Badawî et Ibrâhîm al-Disûqî (né en 633/1235, 644/1246 ou 653/1255) - soit les quatre grands saints qui, dans le soufisme populaire égyptien, gouvernent et soutiennent le monde, ne sont jamais désignés comme tels dans le *Dictionnaire*. A l'exception notable de Aḥmad al-Badawî, très peu d'informations sont données à leur sujet. Ainsi six articles mentionnent simplement le nom d'Ibrâhîm al-Disûqî, par rapport notamment à l'appellation de sa confrérie (Barâhima ou Burhâmiyya) et un seul

---

tête d'al-Ḥusayn, « *retrouvée à Ascalon et qu'un accord avec les Francs permit de faire venir au Caire en 1153* ». RAYMOND, André, *Le Caire*, Paris, Fayard, 1993, p. 57.

[1] « Al-asmâ' wa-l-alqâb », pp. 44-45, « Al-ashâyir », p. 47, « Mawlid al-sayyid », pp. 387-388.

[2] « Al-asmâ' wa-l-alqâb », pp. 44-45.

[3] « Umm », p. 71, « Al-istighâtha », pp. 37-38, « Al-shaḥḥâdhûna », pp. 246-247, « Al-ḍarîḥ », pp. 269-271, « El-^{q}asam », pp. 324-325, « Mawlid al-sayyid », pp. 387-388. Quatre articles font également mention de la mosquée et du quartier qui portent son nom : « Ge`êdî », pp. 137-138, « Al-safar », pp. 232-233, « `Abduh wa Almaẓ », pp. 283-284, « `Eddeyyet Yâ Sîn », p. 284.

[4] La mosquée Sayyida Zaynab, construite en 1803, se trouve au sud-est du Caire, sur la place du même nom, non loin de la mosquée Ibn Ṭûlûn.

[5] Leur insistance est passée en proverbe : « être pareil aux mendiants de Sayyeda Zaynab » (*Zayy shaḥḥatîn el-sayyeda*), qui signifie être aussi insistant ou bien avoir l'air aussi triste et malheureux qu'eux. TADIE, Arlette, *Le Sel de la conversation. 3 000 proverbes d'Egypte*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, proverbe n° 16.228, p. 531.

[6] « Umm », p. 71. Selon le dictionnaire de Hinds et Badawi, p. 564, le surnom de *umm el-`agâyez* signifie la mère de ceux qui ne peuvent prendre soin d'eux-mêmes, c'est-à-dire les pauvres, les vieillards et les handicapés. Le drame d'une nouvelle de l'écrivain égyptien Yehia Haqqi (1905-1992), intitulée *Qandil umm Hâchem* (la lampe d'umm Hâshem, 1944), se noue autour des vertus curatives prêtées à l'huile de la lampe d'umm Hâshem. Pour la traduction française, HAQQI, Yehia, *Choc*, nouvelles traduites de l'arabe par Charles Vial et Sayyed Abul Naga, Paris, Denoël, 1987, 176 p.

[7] L'article « El-^{q}arâfa », p. 322, signale en outre le cimetière qui porte son nom. Le tombeau de cette sainte se trouve au Caire, au sud de la mosquée Ibn Ṭûlûn. Voir STROTHMANN, R., « al-Sayyida Nafîsa », *EI*^{1}, tome III, p. 883.

[8] « Al-istighâtha », pp. 37-38.

[9] « `Anzat al-sayyida Nafîsa », p. 290.

indique son lieu de sépulture à Disûq dans le Delta.[1] Les noms des deux grands saints irakiens `Abd al-Qâdir al-Jîlânî et Aḥmad al-Rifâ`î apparaissent dans le *Dictionnaire* uniquement pour expliquer la formation du nom des confréries (Qâdiriyya et Rifâ`iyya) qui leur sont liées.[2] Le Pôle (*quṭb*) désigne l'être humain le plus parfait. Il se trouve à la tête de la hiérarchie des saints, dont chaque rang correspond à un titre et à des fonctions précises. Outre le Pôle, elle se compose de trois *nuqabâ'* (seigneurs), quatre *awtâd* (piliers), sept *abrâr* (doués de piété), quarante *abdâl* (intercesseurs) et trois cents *akhyâr* (meilleurs parmi les hommes)[3]; chaque saint étant, à sa mort, remplacé par un autre. S'ajoute à cette hiérarchie « *la conception d'une assemblée secrète* (dîwân bâṭinî) *où les saints, sous la présidence du* ḳuṭb*, dirig*[ent] *les affaires des mondes visibles et invisibles* ».[4] La conception des quatre Pôles, telle qu'elle se manifeste dans le soufisme égyptien, peut être considérée comme la transposition des quatre *awtâd* en Pôles.[5] La notion de Pôle n'est cependant pas absente du *Dictionnaire*, dans lequel elle apparaît en liaison avec al-Mutawallî (Metwallî en dialecte égyptien), le saint de Bâb Zuwayla.[6] « [Les Egyptiens] *croient de plus en plus à la porte el-Metwallî. El-Metwallî désigne l'un des Pôles qui gouvernent le monde. On voit accrochés aux clous de la porte el-Metwallî de nombreux fils, des cheveux et des morceaux de mouchoirs.* »[7] Al-Mutawallî est également désigné comme Pôle et gardien de l'Egypte dans l'article « Al-ḥawwâshîn » (les saints protecteurs).[8] Al-Mutawallî apparaît effectivement mais plus rarement parmi les quatre Pôles, à la place d'al-Disûqî.[9]

Quant à l'imam al-Shâfi`î (150/767-204/820), fondateur de l'école juridique shâfi`îte, il figure dans l'article « Al-ḍarîḥ » (les tombeaux de saints) comme l'exemple d'un saint dont la piété, la science et le lieu de sépulture sont historiquement attestés.[10] L'auteur indique que des circoncisions collectives avaient lieu au tombeau de l'imam al-Shafi`î, au moment de l'ouverture du canal du Caire, fin août début septembre, période considérée comme la plus appropriée pour des raisons climatiques.[11] Il apparaît également comme un saint guérisseur. L'article « Ên al-ṣîra » traite de la source située près du tombeau de l'imam al-Shâfi`î, dont l'eau guérirait les maladies grâce à la baraka de l'imam.[12]

---

[1] « Bayḍat thawrat `Urâbî », p. 106, « Al-taṣawwuf », pp. 120-121, « Al-ḥarb », pp. 161-166, « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190, « Al-darâwîsh », p. 199, « Al-shu`ûr al-waṭanî », pp. 250-252

[2] « Al-darâwîsh », p. 199. L'article « Abû », p. 17, signale en outre l'un des surnoms d'al-Rifâ`î, le « père des deux mondes » (*Abû `alamayni*). Le tombeau de `Abd al-Qâdir al-Jîlânî se trouve à Bagdad et celui de Aḥmad al-Rifâ`î à Umm `Ubayda, au sud de l'Irak, près de Baṣra.

[3] Selon la traduction donnée par Louis GARDET, « Sainteté », *Encyclopaedia Universalis*, tome XX, Paris, Editions de l'*Encyclopaedia Universalis*, 1995, p. 499.

[4] JONG, F. de, « Ḳuṭb », *EI²*, tome V, p. 549.

[5] MAYEUR-JAOUEN, C., *Al-Sayyid al-Badawî, op. cit*., p. 526.

[6] Al-Mutawallî semble dater de l'époque ottomane. Son nom proviendrait du titre d'al-Mutawallî, donné à Tumân bey, le dernier sultan mamelouk, qui fut pendu à Bâb Zuwayla par les Ottomans lorsqu'ils conquirent l'Egypte en 1517. MAYEUR-JAOUEN, C., *Al-Sayyid al-Badawî, op. cit*., note 1 p. 519. Lane évoque le saint de Bâb Zuwayla comme un Pôle et précise qu'il passe pour soigner migraine et rage de dent. LANE, Edward, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londres, East-West Publications, 1989 (1re édition : 1836), p. 232. La porte Zuwayla marquait la limite sud de la ville du Caire, telle qu'elle fut fondée en 969 par les Fatimides (969-1171).

[7] « Al-ashyâ' al-muqaddasa », pp. 47-48.

[8] « Al-ḥawwâshîn », p. 183. Sur al-Mutawallî voir aussi « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190.

[9] MAYEUR-JAOUEN, C., *Al-Sayyid al-Badawî, op. cit*., pp. 519 et 529-531.

[10] « Al-ḍarîḥ », pp. 269-271. Le tombeau de l'imam al-Shâfi`î, élevé en 1211, se trouve dans le cimetière sud du Caire.

[11] « Al-khitân », pp. 187-189.

[12] « `Ên el-ṣîra », p. 294.

L'auteur explique que les denrées alimentaires sont souvent associées au nom d'un saint, fait qu'il illustre aux travers des exemples de *sîdî* al-Imbâbî, saint d'Imbâba, localité située sur la rive occidentale du Nil et devenue un faubourg du Caire, pour le lupin[1], d'al-Milîgî, de la ville de Milîg dans le Delta, pour la laitue[2] et *sîdî* Gâbir, saint d'Alexandrie pour les abats et les patates douces[3]. Aḥmad Amîn évoque d'autres saints, moins connus semble-t-il, plus locaux car ils sont tous particuliers au Caire, avec parfois bien plus de précisions que pour les saints plus célèbres. Il s'agit de *sîdî* Ibrâhîm al-Fâr, dont il décrit le *mawlid*[4], de *sîdî el-arbe`în*, un *shaykh* du Caire aux nombreux tombeaux[5], du *shaykh* al-Maghâwrî, dont le tombeau est visité par les femmes stériles[6], du *shaykh* Ṣâliḥ Abî Ḥadîd et du *shaykh* Yûsuf, tous deux contemporains du khédive Ismâ`îl (1863-1879)[7] et du *shaykh* al-Gulshanî. Cependant, le but de l'auteur n'est pas de présenter la vie et les miracles de certains des saints enterrés au Caire mais bien d'en dénoncer l'imposture ou les dérives qu'ils occasionnent et qui conduisent, comme le montre l'exemple du *shaykh* al-Gulshanî, les Egyptiens à « *vénérer* » une chaussure[8] : « *Al-Gulshanî est une mosquée du Caire, près de la mosquée al-Mu'ayyad*[9]*. Il s'y trouve une petite sandale dont les gens prétendent qu'elle est celle du* shaykh *al-Gulshanî. Ils croient en cette sandale, recherchent sa baraka* (yatabarrakûna) *et boivent l'eau puisée dans le puits* [de la mosquée]. [Le shaykh al-Gulshanî] *a un jour de visite particulier le mercredi. Ils se rendent ce jour-là* [à la mosquée] *al-Gulshanî et recherchent la baraka de sa sandale.* »[10]

1.2 Les pouvoirs des saints :

Aḥmad Amîn note que les saints se distinguent par leur plus ou moins grande efficacité et que l'on croit que certains d'entre eux sont dotés d'une puissance générale ou universelle.[11] D'immenses pouvoirs (*sirr bâti`*) sont attribués aux saints qui sont morts, l'auteur faisant sans doute allusion ici aux miracles accomplis *post mortem* par les saints.[12]

---

[1] « Al-baṭâṭa », p. 89, « Turmus », p. 116, « Al-khass », p. 192, « El-nidâ », p. 395. Sur le saint d'Imbâba, voir MAYEUR-JAOUEN, C., *Al-Sayyid al-Badawî, op. cit*., pp. 419-421.
[2] « Al-baṭâṭa », p. 89, « Al-khass », p. 192, « El-nidâ », p. 395.
[3] « Al-baṭâṭa », p. 89, « Gâbir », p. 133. Voir aussi La musique et le chant (appels et chants de métiers).
[4] « Al-fâr », p. 303.
[5] « Sîdî el-arbe`în », p. 241.
[6] « Al-`uqm », p. 286, « Al-Maghâwrî », p. 373.
[7] « Abû », pp. 16-22 et « Al-ḍarîḥ », pp. 269-271 pour le *shaykh* Ṣâliḥ, « Abû », pp. 16-22, « Jinn », pp. 141-143 et « Al-ḍarîḥ », pp. 269-271 pour le *shaykh* Yûsuf.
[8] « Al-ashyâ' al-muqaddasa », p. 47.
[9] La mosquée al-Mu'ayyad se trouve à côté de la porte al-Zuwayla, qui supporte ses deux minarets. Elle fut construite en 1420 par le sultan mamelouk al-Mu'ayyad (1412-1421).
[10] « Na`l al-Gulshanî », p. 399. Selon Richard Natvig, il s'agit d'une *takiyya* (sorte de « couvent » accueillant les soufis), dans laquelle des femmes pratiquaient des séances de *zâr*. NATVIG, Richard, « Some Notes on the History of the *Zar* Cult in Egypt », in LEWIS, I.M., SAFI, A. al-, HURREIZ, S., dir., *Women's Medicine. The Zar-Bori Cult in Africa and Beyond*, Edinburgh, Edinburgh University Press for the International African Institute, 1991, p. 185. Armand Pignol note au sujet de la sandale, qu' « *un véritable culte s'est développé à son propos et d'innombrables images évoquant la sandale du Prophète Muhammad, à laquelle les populations prêtaient des vertus bénéfiques, se sont répandues dans tout le monde arabe* », PIGNOL, Armand, *Costume et parure dans le monde arabe*, Paris, IMA/EDIFRA, 1987, pp. 40-41.
[11] « Al-istighâtha », pp. 37-38.
[12] « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190.

Intercession :

Aḥmad Amîn évoque l'intercession des saints en indiquant, d'une part, que leurs prières sont exaucées (*tustajâbu da`watuhu*)[1] et en faisant mention, d'autre part, des prières et des invocations (*da`wât*, *ibtihâlât*, *istighâtha*) qui leur sont adressées, notamment à l'occasion de leur *mawlid*.[2] L'auteur considère que cet usage est excessif : « *les Egyptiens abusent de l'invocation des saints* » ; « [aux *mawlid*-s de Ḥusayn et de Badawî], *invocations et prières* (al-istighâthât wa al-da`awât) *sont multipliées à l'excès* ».[3]

Baraka :

Les saints apparaissent comme les détenteurs de la baraka. Selon la définition donnée dans l'article « Al-baraka », il s'agit de « *la puissance mystérieuse* (sirr) *de Dieu, des prophètes et des saints dans les choses* ».[4] On recherche la baraka auprès des saints.[5] Celle-ci peut s'attacher aux choses et aux animaux liés aux saints, ainsi en est-il de la chaussure du *shaykh* al-Gulshanî, de la source près du tombeau de l'imam al-Shâfi`î et de la chèvre de *sayyida* Nafîsa.[6]

Prodiges :

Aḥmad Amîn note que les saints accomplissent des prodiges (*`ajâ'ib*) lors de leurs *mawlid*-s.[7] Le terme « *karâma* » (pluriel *karâmât*) qui désigne en arabe les miracles des saints, pour les distinguer des signes divins (*âya*, pluriel *âyât*) et des miracles des prophètes (*mu`jiza*, pluriel *mu`jizât*)[8], n'apparaît que trois fois dans le *Dictionnaire* et il s'agit de citations de al-Jabartî et `Alî pacha Mubârak.[9] Au travers des exemples donnés dans le *Dictionnaire*, les saints ont le pouvoir de libérer les captifs musulmans prisonniers des chrétiens (*al-sayyid* al-Badawî, *al-sayyida* Nafîsa)[10], de guérir les maladies (*al-sayyid* al-Badawî, l'imam al-Shâfi`î)[11], de guérir la stérilité (*shaykh* al-Maghâwrî)[12] et de réaliser les désirs (*al-sayyid* al-Badawî)[13]. Ils ont également la capacité de prédire l'avenir. Tel est le cas du *shaykh* Ṣâliḥ Abî Ḥadîd et du *shaykh* Yûsuf .[14] Les saints apparaissent également comme des intermédiaires de la divination. L'article « Nebayyin zîn » (Nous lisons bien l'avenir) évoque des hommes dont la profession est la divination du futur et qui prétendent être en relation avec les saints, dont ils reçoivent des révélations. Ces hommes sont eux-mêmes considérés comme des saints : de grands pachas leur ouvrent leur maison, « *se fiant au fait que* [ces hommes] *comptent parmi*

---

[1] « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190.
[2] « Al-istighâtha », pp. 37-38, « Gallâb el-yasîr », p. 138, « Al-ḥawwâshîn », p. 183, « Al-mawâlid », pp. 383-384.
[3] « Al-istighâtha », pp. 37-38.
[4] « Al-baraka », p. 86.
[5] « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190, « Al-ḍarîḥ », pp. 269-271.
[6] « Na`l al-Gulshanî », p. 399, « `Ên el-ṣîra », p. 294, « `Anzat al-sayyida Nafîsa », p. 290.
[7] « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190.
[8] Les miracles accomplis par les prophètes et les saints n'ont évidemment pas le même statut. Les miracles prophétiques ont pour but de prouver la mission des envoyés de Dieu. Les prodiges des saints apparaissent comme des faveurs accordées par Dieu.
[9] « Abû », pp. 16-22, « Al-ḍarîḥ », p. 270, « Al-namâdhij », pp. 401-404.
[10] « Gallâb el-yasîr », p. 138, « `Anzat al-sayyida Nafîsa », p. 290.
[11] « `Ên el-ṣîra », p. 294, « Al-nudhûr », p. 396.
[12] « Al-`uqm », p. 286 , « Al-Maghâwrî », p. 373.
[13] « Al-nudhûr », p. 396.
[14] « Abû », pp. 16-22, « Jinn », p. 143, « Al-ḍarîḥ », pp. 269-271.

des saints de Dieu ».[1] La « *connaissance des choses cachées* » (`*ilm al-mughayyabât*) apparaît donc comme l'apanage des saints et des devins.[2] Les saints tiennent parfois leurs prédictions d'al-Khiḍr : « *Certains saints croient qu'ils ont vu, en état de veille, al-Khiḍr et qu'ils ont conversé ensemble. Il est le serviteur du bien* (`abd al-ṣâliḥ) *qui était avec Moïse. Ils prétendent qu'il a bu à la source de vie et qu'il demeure vivant depuis l'époque de Moïse, que les saints personnages le voient apparaître au grand jour et qu'il les renseigne sur l'avenir. Quand ils l'évoquent, ils disent « la paix soit sur toi »*[3]*, laissant croire qu'il vient vers eux et les salue.* »[4] Aḥmad Amîn consacre ainsi un article de sept lignes à al-Khiḍr, un mystérieux personnage coranique, serviteur de Dieu, que rencontre Moïse.[5] Al-Khiḍr commet des actes incompréhensibles et répréhensibles aux yeux de Moïse : il détruit un bateau, tue un jeune homme et relève le mur en ruine d'une ville ; gestes dont il explique plus tard le sens à Moïse : un roi allait s'emparer de tous les navires, le jeune homme aurait pu avoir une influence néfaste sur ses parents, le mur cachait un trésor qui devait revenir à deux orphelins. Le personnage d'al-Khiḍr se trouve lié à la source de vie et à l'immortalité, et sur ce point le récit coranique partage certains traits avec l'épopée de Gilgamesh[6] et le Roman d'Alexandre[7]. Al-Khiḍr est également considéré, notamment dans le soufisme, comme un saint.

Sans doute peut-on classer dans la catégorie des prodiges accomplis par les saints le fait que ceux-ci, lors de leurs funérailles, alourdissent, allègent et dirigent leur cercueil, ainsi que le décrit Aḥmad Amîn dans l'article « Al-khashaba allatî taṭîru » (le cercueil qui vole) :

« *Ils croient que le saint, à sa mort, une fois placé dans le cercueil*[8]*, si l'on veut l'ensevelir dans un tombeau qui ne lui convient pas, devient si lourd que les porteurs ne peuvent le déplacer. Ceci est souvent observé au Caire et dans les campagnes. J'ai moi-même vu une fois un mort agir de la sorte. Dès que ses porteurs voulaient avancer, ils s'immobilisaient. Quand* [les porteurs] *changeaient, les nouveaux s'interrompaient aussi. Puis ils décidèrent de tromper le* shaykh *et tournèrent plusieurs fois* [sur eux-mêmes] *avec le cercueil afin que le* shaykh *ne sache plus dans quelle direction ils allaient. Alors ils purent avancer avec le cercueil, qui avança avec eux.*

Nous pouvons observer un autre aspect sous ce chapitre : selon leurs allégations, lorsque le shaykh *veut être rapidement porté dans son tombeau,* [les porteurs] *se trouvent entraînés par le cercueil et prétendent que le* shaykh *vole.*

---

[1] « Nebayyin zîn », p. 395.

[2] Aḥmad Amîn emploie toujours le terme « *al-mughayyabât* » pour qualifier le domaine où s'exercent les facultés divinatoires des saints (« Jinn », p. 143, « Al-Khiḍr », p. 193, « Al-ḍarîḥ », p. 270, « Nebayyin zîn », p. 395). Il l'utilise également dans l'article « Istiḥḍâr al-arwâḥ », p. 35, pour désigner la divination.

[3] « `*Alaykum al-salâm* » est la réponse à la formule de salut « *al-salâm `alaykum* ».

[4] « Al-Khiḍr », p. 193.

[5] Coran, XVIII, 59-81.

[6] Souverain sumérien du IIIe millénaire av. J.-C. Les poèmes sumériens relatifs à Gilgamesh furent rassemblés en une épopée rédigée en akkadien et datée des XVIIIe-XVIIe siècles av. J.-C.

[7] Le Roman ou Chanson d'Alexandre désigne les divers récits relatant l'histoire d'Alexandre le Grand (356-323 av. J.-C.). Sur les rapports entre al-Khiḍr, l'épopée de Gilgamesh et le Roman d'Alexandre, voir WENSINCK, A. J., « Al-Khaḍir », *EI²*, tome IV, pp. 935-938.

[8] Il s'agit en fait de la civière en bois dans laquelle sont placés les corps pour être transportés jusqu'à leur tombeau. Les musulmans sont enterrés enveloppés dans des linceuls.

Les journaux se sont fait l'écho pendant plusieurs jours du conflit qui opposait deux villages pour savoir dans lequel d'entre eux serait inhumé un shaykh. *Le* shaykh *défunt trancha le différend en se dirigeant vers l'un des tombeaux et le litige fut ainsi réglé.* »[1]

Dans cet article, Aḥmad Amîn passe du registre de la croyance à celui des faits, apparemment suffisamment courants pour être observés par l'auteur lui-même et rapportés par la presse. Il n'indique pas en quelles circonstances il s'est trouvé témoin de tels prodiges et ne précise pas non plus quels journaux s'en font l'écho, ni en quels termes ils en rendent compte. Il n'apporte pas d'explication à ces phénomènes et n'émet aucune opinion particulière, si ce n'est l'emploi des verbes « *i`taqada* » (croire) et « *za`ama* » (prétendre, alléguer). Peut-être y a-t-il aussi quelque chose de burlesque dans le récit de ces funérailles, lorsque les porteurs cherchent à désorienter le *shaykh* ? Il est difficile de croire que l'auteur porte un quelconque crédit à ce genre de prodige. Considère-t-il la supercherie suffisamment grossière et évidente pour se passer de commentaire ? Veut-il ici montrer combien les Egyptiens sont « *submergé*[s] *par les chimères et les illusions* »[2] ? Aḥmad Amîn paraît soulever dans cet article le problème de la représentation de la mort. On peut évoquer à ce sujet les travaux du sociologue égyptien Sayyid `Uways (1913-1989) sur un corpus de cent soixante-trois lettres envoyées par la poste au mausolée de l'imam Shâfi`î. Dans cette étude, Sayyid `Uways met d'une part en évidence les dysfonctionnements de la justice, révélés par le fait que certaines personnes ne vont pas signaler aux autorités les crimes dont elles sont victimes et d'autre part l'attitude « irrationnelle » qui consiste à s'en plaindre par courrier auprès d'un imam défunt.[3]

Protection :

Les saints ont un rôle de protection. Sîdî Ibrâhîm al-Fâr préserve la vie des enfants qui assistent régulièrement à son mawlid et chevauchent avec le khalîfa, titre que porte le successeur du fondateur d'une confrérie.[4] Au sujet du patronage, Aḥmad Amîn constate que « *de nombreux proverbes montrent combien cette habitude est ancrée dans leur esprit, à tel point qu'elle concerne également les saints et ceux qui possèdent un tombeau. Ils disent « le protégé a un patronage, fût-il mauvais » et ils courtisent les* shaykh-*s comme s'ils étaient vivants et qu'ils pouvaient leur procurer quelque chose* ».[5] Une catégorie de saints appelés « *al-ḫawwâshîn* » protègent les hommes des dangers et des malheurs en les prévenant, grâce à leurs prémonitions.

---

[1] « Al-khashaba allatî taṭîru », p. 192. Lane rapporte un fait semblable, LANE, E., op. cit., pp. 510-511. W. Blackman y fait également mention, BLACKMAN, Winifred S., *The Fellahin of Upper Egypt. Their Religious, Social and Industrial Life, with a Special Reference to Survivals from Ancient Times*, Londres, Harrap, 1927, 331 p. ; traduction française : *Les Fellahs de Haute-Egypte, vie religieuse, sociale et économique, le présent et les survivances anciennes*, traduction de MARTY, Jacques, Paris, Payot, 1948, p. 133. On trouve deux exemples similaires, survenus dans les années 1960 et 1970, dans l'ouvrage de MAYEUR-JAOUEN, C., *Al-Sayyid al-Badawî*, *op. cit*., p. 288.

[2] Introduction du *Dictionnaire*, p. ii.

[3] `UWAYS, Sayyid, *Mîn malâmiḥ al-mujtama` al-miṣrî al-mu`âṣir : ẓâhira irsâl al-rasâ'il ilâ ḍarîḥ al-imâm al-shâfi`î* (Aspects de la société égyptienne contemporaine : les lettres au mausolée de l'imam al-Shâfi`î), Le Caire, 1965. Voir aussi ROUSSILLON, Alain, « Sciences sociales et réformisme. Une sociologie de l'Egypte éternelle » in `UWAYS, Sayyid, *L'Histoire que je porte sur mon dos. Mémoires*, traduit de l'arabe par Al-Azhari, N., Delanoue, G., Roussillon, A., Le Caire, CEDEJ, 1989, pp. 305-306.

[4] « Al-fâr », p. 303.

[5] « Maḥsûbiyya », p. 358.

« [L'expression « *al-ḫawwâshîn* » désigne] *dans la langue du commun du peuple* (al-`âmma) *un groupe de saints qui protègent les gens du malheur en l'empêchant, comme le montre l'histoire que je vais raconter. Elle est celle d'un homme d'Irak arrivant en Egypte, et qui était au nombre des saints. Il croisa* [un autre] *saint et le questionna au sujet du Pôle al-Mutawallî, le protecteur de l'Egypte.* [Le second saint] *lui indiqua un boucher.* [Le saint irakien] *se dirigea vers lui et lui demanda une livre de viande.* [Le boucher] *la lui donna mais* [le saint] *lui dit alors : « celle-ci ne me plaît pas ».* [Le boucher] *lui coupa un autre morceau mais* [le saint] *lui répéta la même chose et continua ainsi jusqu'à ce que* [le boucher] *ait découpé le mouton tout entier. Et cela parce qu'il savait que la viande était avariée et qu'il était un saint protecteur. Dans certaines de leurs invocations, ils disent « Protégez-nous ô saints protecteurs (ḫûshû yâ ḫawwâshîn). »*[1]

Liens avec les djinns, les *`afârît*-s et les esprits susceptibles de posséder les humains :

Selon Aḥmad Amîn, le terme « *asyâd* » (seigneurs) qui qualifie les esprits liés au *zâr* et qui possèdent les humains s'applique aux saints, comme le montrent ces deux définitions données dans l'article « Al-asyâd » : « [le mot « *asyâd* »] *est utilisé en général pour désigner les saints parmi les êtres du monde invisible* (ahl `âlam al-ghayb) *ou les djinns* » ; « *le mot* « asyâd » *est utilisé dans la langue du peuple égyptien pour désigner les* `afârît-s *et les saints qui possèdent les humains, et les femmes en particulier, et qui s'incarnent dans leur corps* ».[2] Mais l'auteur n'explique pas la présence des saints, aux côtés des djinns et des *`afârît*-s, parmi les « esprits » qui possèdent les hommes. On peut relever que « *asyâd* » est la forme plurielle du terme « *sayyid* », titre souvent donné aux saints. D'autres auteurs ont constaté les liens entre les saints et la possession. Ainsi, dans son article sur le *zâr*, Zaynab Fawwâz indique que les *kudya*-s, qui dirigent les séances de *zâr*, « *font croire* » qu'elles sont « *habitées* » par un saint, et notamment par *al-sayyid* al-Badawî.[3] Richard Natvig souligne par ailleurs les relations qui apparaissent entre les confréries soufies et le culte du *zâr*, dont des séances se tenaient dans ou à proximité du tombeau d'un saint ; ce qui fut interdit par le règlement des confréries de 1905.[4] Dans l'article « Nebayyin zîn » (Nous lisons bien l'avenir), l'auteur signale que des hommes, qui passent eux-mêmes pour des saints, disent détenir leurs révélations d'avenir des saints et des djinns.[5] Des liens entre possession, divination et sainteté apparaissent au sujet du *shaykh* Yûsuf.

« *... Les gens, et en particulier les femmes, croient que les* `afârît *s'incarnent* (tataqammaṣa) *dans le corps des hommes et des femmes. S'ils s'incarnent en eux, les djinns parlent par leur bouche avec une voix bizarre, donnent des informations étranges et des*

---

[1] « Al-ḫawwâshîn », p. 183. Lane relate l'histoire d'un pieux commerçant, admis par le Pôle al-Mutawallî parmi les saints protecteurs. Accomplissant son rôle, il brisa la jarre d'un marchand de fèves, dans laquelle se trouvait un serpent venimeux, cassa de même une jarre de lait contaminée par le cadavre d'un chien et renversa le plateau de nourriture empoisonnée que transportait un serviteur. Durement battu à chaque fois pour ses actes incompréhensibles aux yeux des gens, il demanda finalement à Dieu et au Pôle de lui reprendre ce don pour s'en retourner à son magasin. Voir LANE, E., *op. cit.*, pp. 233-236. On rapporte également que Badawî déchira d'un signe une outre de lait qui contenait un serpent. MAYEUR-JAOUEN, C., *Al-Sayyid al-Badawî*, *op. cit*., p. 284.

[2] « Al-asyâd », p. 45.

[3] FAWWÂZ, Zaynab, *Jarîdat al-Nîl*, n° 200, 1893, citée par SHAMÎS, `Abd al-Mun`im, *Al-jinn wa al-`afârît fî al-adab al-sha`bî al-miṣrî* (les djinns et les *`afârît*-s dans la littérature populaire égyptienne), s.l., al-hay'a al-miṣriyya al-`âmma lil-kitâb, 1976, p. 19. Voir « La possession et le *zâr* ».

[4] NATVIG, Richard, *op. cit.*, p. 185.

[5] « Nebayyin zîn », p. 395.

prédictions d'avenir. Il y avait de mon temps dans presque chaque quartier (ḥâra) *ou ensemble de quartiers un* shaykh *ou une femme de ce genre. Cela se produisit avec le* shaykh *Yûsuf, au célèbre tombeau. Il prédit plusieurs fois l'avenir devant le gouverneur* (wâlî) *et ses révélations se vérifièrent. On prétendit à sa sainteté, on lui construisit une grande mosquée rue Qaṣr al-`aynî*[1] *où on l'enterra et l'on crut en lui.* »[2]

Dans l'article sur les djinns, Aḥmad Amîn rapporte l'histoire d'une femme qui prétendait être possédée par les djinns et que l'on prenait pour une sainte.[3] Il y relate également l'histoire du *shaykh* Aḥmad al-Ṣabbân, qui vendait du charbon dans le quartier de son enfance : « *il devint aveugle et s'appauvrit ; il vivait dans une petite chambre. On ne tarda pas à entendre dire qu'un djinn l'habitait, qu'il prédisait l'avenir et parlait avec une voix qui n'était pas sa voix naturelle. Les gens vinrent le trouver de toute part et sa situation s'améliora* ».[4] Il est intéressant de relever comment, dans le récit qui paraît purement descriptif d'un souvenir d'enfance, Aḥmad Amîn induit la suspicion autour de ce personnage en notant qu'il ne tarda pas à être possédé par un djinn et que sa situation s'améliora. La version qu'en donne Aḥmad Amîn dans son autobiographie *Ḥayâtî* éclaire ces liens entre possession, divination, magie et sainteté.

« [Le *shaykh* Aḥmad al-Ṣabbân] *vendait du charbon dans un magasin près de la porte du quartier. Sa situation n'était pas mauvaise. Puis il connut des jours sans pitié. Il devint aveugle, son commerce périclita, il n'avait plus de quoi gagner sa vie. Il quitta sa grande maison pour s'installer avec son épouse dans une pièce au rez-de-chaussée. Ils vivaient de l'aumône. Très peu de temps après, des* `afârît *habitèrent son corps. Il tombait évanoui, sa voix habituelle changeait, il parlait d'une autre voix et donnait des renseignements sur des choses inconnues. Il devint alors le* shaykh *Aḥmad al-Ṣabbân*[5] *après avoir été* `amm *Aḥmad*[6]. *Il commença à être réputé dans le quartier pour sa connaissance de l'inconnu et ses prédictions d'avenir, pour sa capacité à rendre une femme amoureuse de son mari et un homme amoureux de son épouse au moyen de sortilèges et d'amulettes, et son aptitude à savoir où se trouvaient un enfant perdu ou de l'argent volé. La nouvelle se répandit aux quartiers alentours et au-delà. Les gens vinrent de loin pour voir les prodiges* (`ajâ'ib) *du* shaykh *Aḥmad al-Ṣabbân. Ses revenus augmentèrent et sa situation s'améliora. Il quitta sa petite chambre pour un logement spacieux. Les gens du quartier se montraient divisés à son sujet. Un petit nombre disait qu'il était un imposteur et la plupart d'entre eux s'exclamaient : « Dieu soit loué, qu'Il est grand, il place ses secrets dans les plus faibles de ses créatures » ? !..* »[7]

---

[1] La rue Qaṣr al-`aynî est l'une des principales artères du quartier du Caire organisé par le khédive Ismâ`îl sur le modèle européen et qui se situe entre la vieille ville du Caire et le Nil.
[2] « Jinn », p. 143.
[3] *Ibid.* Voir Djinns, démons, `afârît-s et autres créatures surnaturelles.
[4] *Ibid.*
[5] Selon son étymologie, le mot « *shaykh* » désigne l'homme dont l'âge paraît avancé et dont les cheveux ont blanchi. En raison des notions d'autorité et de respect attachées à ce terme, il s'applique souvent au chef d'un groupe (famille, tribu, corporation, etc.). Les savants musulmans reçoivent également ce titre, ainsi que le maître d'une confrérie. GEOFFROY, E., « Shaykh », *EI²*, tome IX-1, p. 410. Le dictionnaire de Hinds et Badawi indique qu'en égyptien ce titre est donné aux personnes qui ont un statut religieux, professionnel ou autre (lecteurs du Coran, chef d'un ordre soufi, etc.) Il est aussi employé pour s'adresser respectueusement à un homme âgé.
[6] Le mot « `*amm* » désigne l'oncle paternel. Le dictionnaire de Hinds et Badawi précise qu'il est utilisé pour s'adresser à un homme plus âgé et d'origine sociale modeste.
[7] AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, Le Caire, Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, 7e édition (1re édition 1950) , s.d., p. 30.

1.3 Les *mawlid*-s :

Les *mawlid*-s (*mawlid*, pluriel *mawâlid*) sont signalés dans quinze articles. Aḥmad Amîn en donne la définition suivante : « *chez les Egyptiens, les* mawlid-s *sont la commémoration de l'anniversaire d'un saint* ».[1] Il mentionne notamment le *mawlid* du Prophète (*mawlid al-nabî* ; neuf articles), celui de *sayyid* al-Badawî (cinq articles), d'al-Ḥusayn (quatre articles), de *sayyida* Zaynab (un article) et de *sîdî* Ibrâhîm al-Fâr (un article). Dans l'article « Al-istighâtha » (l'invocation des saints), il indique que tous les saints ont leur *mawlid* au cours duquel se tiennent des fêtes, et que les *mawlid*-s « *diffèrent par leur durée, l'importance de leur décoration et par les sucreries* (ḥalwa) *que l'on vend à leurs portes* »[2]. Les sucreries font ainsi l'objet de descriptions assez détaillées dans quatre articles.[3] L'un d'entre eux « `Alî Kâkâ » leur est ainsi entièrement consacré et Aḥmad Amîn y signale deux sortes de sucreries, celles du nom de *`Alî Kâkâ*, qui représentent un personnage ithyphallique[4] et les *sharbât*, composées de sucre durci contenant du sirop du sucre. Il évoque également les douceurs en forme de poupées, de dromadaires et de chevaux vendues lors du *mawlid* du Prophète[5] et la renommée des sucreries du *mawlid* de Badawî.[6] Trois *mawlid*-s sont plus précisément décrits : celui de *sîdî* Ibrâhîm al-Fâr, *al-sayyid* al-Badawî et le *mawlid* du Prophète.

Le *mawlid* de *sîdî* Ibrâhîm al-Fâr :

La première partie de l'article « Al-fâr », longue de vingt lignes, est dévolue au *mawlid* de *sîdî* Ibrâhîm al-Fâr, dont Aḥmad Amîn indique que le tombeau se trouve dans la rue Darb al-Ḥuṣr.[7] Il s'agirait d'une manifestation populaire, puisque l'auteur attribue au commun du peuple (*al-`âmma*) la croyance selon laquelle le fait d'assister régulièrement à ce *mawlid* prête vie aux enfants. Aḥmad Amîn décrit la procession du *khalîfa* à cheval, entouré des porte-étendard, de musiciens et de nombreux enfants, habillés de vêtements bariolés et coiffés de chapeaux coniques (*ṭarâṭîr*)[8] en papier de couleurs, certains montant des ânes et des chevaux, d'autres marchant à pied. Il note également la participation de forgerons et de menuisiers et le

---

[1] « Al-mawâlid », p. 383.

[2] « Al-istighâtha », pp. 37-38.

[3] « Al-istighâtha », pp. 37-38, « `Alî Kâkâ », p. 288, « Al-layâlî al-mashhûra », p. 349, « Mawlid al-sayyid », pp. 387-388.

[4] « `Alî Kâkâ », p. 288. Voir aussi L'amour, la séduction, la sensualité et le désir dans la chapitre concernant la femme et la famille. Cet article, qui illustre l'aspect licencieux des *mawlid*-s, évoque le témoignage, datant de la fin du XIXe siècle, cité par C. Mayeur-Jaouen, et rapportant que, lors du *mawlid* de *sayyid* al-Badawî « *on voyait dans les rues de la ville des processions de mannequins ornés d'un phallus rouge éclatant, de dimensions exagérées* ». MAYEUR-JAOUEN, C., *Al-Sayyid al-Badawî*, *op. cit*., p. 501.

[5] « Al-layâlî al-mashhûra », p. 349.

[6] « Mawlid al-sayyid », pp. 387-388. Catherine Mayeur-Jaouen note que l'une des caractéristiques du *mawlid* de *sayyid* al-Badawî est la vente et l'achat par les pèlerins de sucreries, qui sont non seulement porteuses de la baraka du *mawlid* mais qui passent également pour avoir des vertus aphrodisiaques. Voir MAYEUR-JAOUEN, C., *Al-Sayyid al-Badawî*, *op. cit.*, note 60 p. 27 et pp. 296 et 300.

[7] « Al-fâr », p. 303. La rue Darb al-Ḥuṣr pourrait correspondre au quartier al-Ḥuṣriyya (des fabricants de nattes) situé au sud-est du Caire.

[8] Le *ṭarṭûr* (pluriel *ṭarâṭîr*) désignait le bonnet que coiffaient les Bédouins d'Egypte à l'époque mamelouke (1251-1517). Au XIXe siècle, il n'était plus porté que par les soufis, sous une forme conique, garni au sommet d'une touffe de tissus de couleur. Il correspond aujourd'hui aux chapeaux pointus et colorés vendus aux enfants lors des *mawlid*-s.

grand nombre de badauds, parmi lesquels il souligne la présence des femmes. Il dit avoir assisté à cet « *étrange spectacle* » (*manẓar `ajîb*) étant enfant.[1]

Les trois *mawlid*-s d'*al-sayyid* al-Badawî :

Cinq articles du *Dictionnaire* traitent des trois *mawlid*-s de *sayyid* al-Badawî, objet même du titre de l'un d'entre eux.[2] L'auteur donne un certain nombre d'indications sur les trois *mawlid*-s[3] qui se déroulent à Ṭanṭâ dans le Delta, et notamment sur leur origine dans la réunion régulière des premiers disciples du saint autour de `Abd al-`Âl (m. 733/1333), le successeur de Badawî, et leur date fixée d'après le calendrier solaire ou copte.[4]

« *Un grand* mawlid *se tient à Ṭanṭâ chaque année. S'y rassemblent des groupes de* dhikr*, des gens débauchés*[5]*, des joueurs de tambours et de flûtes, des marchands de nourriture, notamment de pois chiches*[6]*, de sucreries* (ḥalâwat) *et de* ḥabb al-`azîz[7]. *Les sucreries du* sayyid *jouissent d'une grande renommée, aussi qui se promène à Ṭanṭâ et aux alentours entend* [les appels des vendeurs] : « ḥalâwat al-sayyid, ḥalâwat al-sayyid ! ». *L'origine du* mawlid *du* sayyid [est la suivante] : *ses disciples étaient nombreux et disséminés dans tout le pays. Le successeur* [de sayyid al-Badawî] *`Abd al-`Âl les appela un jour* [à Ṭanṭâ]. *Ils nouèrent des liens entre eux et dirent* [à `Abd al-`Âl] *: si Dieu le veut, cette coutume* (`âda) *ne se perdra pas. Ils se retrouvèrent régulièrement, continuèrent à le faire et la coutume persista jusqu'à nos jours. Il arriva que l'un des* shaykh-s *affiliés au* sayyid *se présenta avec ses disciples et son groupe* (jamâ`a). *Ils tinrent des séances de* dhikr *et se jurèrent de revenir régulièrement. Ce fut le petit* mawlid (al-mawlid al-ṣaghîr). *Quant au premier* [exemple]*, ce fut le grand* mawlid. *Il était parmi ses disciples un* shaykh *que l'on dit être le* shaykh *al-Rajabî. Il se présenta avec ses disciples et ils apportèrent une grande quantité de mousseline teinte en vert pour changer le turban du* sayyid. *Ils enlevèrent l'ancien turban et le remplacèrent par un nouveau turban de couleur verte. Ils appelèrent ce* mawlid *le* mawlid al-rajabî.

Ṭanṭâ étant une petite ville, le mawlid *se tenait à l'extérieur, à l'endroit où il se tient encore aujourd'hui. Ils fixaient la date du* mawlid *d'après les coutumes agricoles du pays, en fonction* [de la crue] *du Nil et de l'immersion des terres pour l'irrigation, quand les paysans étaient libérés des travaux agricoles et qu'ils avaient empoché l'argent des récoltes. C'est pourquoi les dates du* mawlid *sont établies d'après le calendrier copte et le gouvernement en fixe le moment en tenant compte de cela.* [Le grand mawlid] *a lieu en général au début du*

---

[1] On peut ainsi dater cette description de la toute fin du XIXe siècle, Aḥmad Amîn étant né en 1886.

[2] « Al-istighâtha », pp. 37-38, « Ge`êdî », pp. 137-138,« Gallâb el-yasîr », p. 138, « Al-zajal », p. 218, « Mawlid al-sayyid », pp. 387-388.

[3] Soit le grand *mawlid*, le petit *mawlid* (*al-mawlid al-ṣaghîr*) et le *mawlid al-rajabî*, lors duquel le tissu du turban posé sur le tombeau du *sayyid* est changé.

[4] Le nom de `Abd al-Muta`âl dit `Abd al-`Âl est cité dans quatre articles du *Dictionnaire* : « Bayḍat thawrat `Urâbî », p. 106, « Al-ḥarb », pp. 161-166, « Al-shu`ûr al-waṭanî », pp. 250-252, « Mawlid al-sayyid », pp. 387-388. Il fut le premier et le plus célèbre disciple de Badawî, fut son successeur et le fondateur de sa confrérie. Il aurait notamment envoyé les premiers disciples du *sayyid*, les Compagnons de la terrasse, dans différents villages. Ceux-ci ne vivaient pas en communauté mais chacun dans son village pour se retrouver lors du *mawlid* du saint de Ṭanṭâ. Sur les premiers disciples de Aḥmad al-Badawî, voir MAYEUR-JAOUEN, C., *Al-Sayyid al-Badawî*, *op. cit.*, pp. 393-464.

[5] « *Ahl al-da`âra wa al-khalâ`a* ». Aḥmad Amîn fait sans doute référence ici au grand nombre de prostituées qui se rendent au *mawlid* de *sayyid* al-Badawî.

[6] Les pois chiches sont la spécialité du *mawlid* de *sayyid* al-Badawî.

[7] Boisson à base de souchet comestible ou amande de terre (*Cyperus esculentus*).

mois de mesrâ[1]*, le petit* mawlid *se tient au début du mois de* baramûda[2] *et le* mawlid al-rajabî *cent jours environ avant le petit* mawlid[3]*. Les gens y viennent de toutes parts.* »[4]

Les dates des *mawlid-s* de *sayyid* al-Badawî suivent effectivement le calendrier solaire copte.[5] Les mois de l'année musulmane, fondés sur le cycle lunaire, étant de ce fait mobiles avec un décalage d'une dizaine de jours chaque année, le calendrier agraire continua de se référer au soleil et au rythme des saisons. Ce rapport avec le calendrier solaire est « *un indice certain de l'importance des activités agricoles dans le culte de ce saint* ».[6] La célébration du grand *mawlid* fut longtemps fixée en juillet puis en août, en liaison avec la crue du Nil, pour être déplacée, entre 1900 et 1918, peut-être à la faveur de la Première Guerre mondiale, au mois d'octobre, en fonction de la récolte du coton. Aḥmad Amîn fait donc mention dans son article de l'ancienne date du grand *mawlid*. On ne constate pourtant aucun rite particulier lié aux moissons dans les *mawlid*-s de *sayyid* al-Badawî. Il s'agit plutôt, selon C. Mayeur-Jaouen, d'une « *opportunité de date* », qui correspond au moment où, comme le remarque Aḥmad Amîn, les paysans disposent de quelque argent et temps de loisirs. « *S'il est vrai que Badawî est le patron des campagnes, c'est moins par leur prospérité économique que par leur défense sociale qu'il se caractérise.* »[7]

Le *mawlid* du Prophète (*mawlid al-nabî*) :

Le *mawlid* du Prophète est le plus fréquemment mentionné dans le *Dictionnaire*, au travers de neuf articles.[8] Aḥmad Amîn en indique la date, soit le 12 rabî` I, mois surnommé à ce titre « *mûled el-nabî* »[9] ; ce *mawlid* étant le seul, avec ceux d'*al-sayyid* al-Badawî, dont il précise le moment. L'article intitulé « Al-mawâlid » (les *mawlid*-s) est en fait une longue description, en cinquante-trois lignes, du déroulement du *mawlid* du Prophète, que l'auteur présente comme le plus célèbre des *mawlid*-s et celui pour lequel se tiennent des fêtes grandioses. Trois processions y sont dépeintes. La première a lieu lors de la cérémonie

---

[1] Mesrâ est le douzième et dernier mois de l'année copte, et correspond à la période allant de la mi-août à la mi-septembre. Lane indique que le grand *mawlid* avait lieu un mois environ après le solstice d'été, soit au milieu du mois de Abîb, onzième mois de l'année copte (mi-juillet mi-août), quand le Nil avait déjà considérablement monté mais que les digues n'étaient pas encore rompues. LANE, *op. cit.*, p. 242.

[2] Baramûda est le huitième mois de l'année copte, et correspond à la période allant du 9 avril au 8 mai. Selon Lane, le petit *mawlid* se tenait aux alentours de l'équinoxe de printemps (21 mars). LANE, *op. cit.*, p. 242. C. Mayeur-Jaouen note que les tribus bédouines du Delta, « *longtemps nombreuses, rendaient d'ailleurs un culte spécifique au saint lors du mouled de printemps* [ou petit mawlid]*, quand paissaient les troupeaux et naissaient les petits, heure de prospérité* ». MAYEUR-JAOUEN, C., *Al-Sayyid al-Badawî*, *op. cit.*, p. 261.

[3] Lane donne la date du dixième jour de Ṭûba, soit le 17 ou le 18 janvier. LANE, *op. cit.*, p. 242.

[4] « Mawlid al-sayyid », pp. 387-388.

[5] Le calendrier copte compte douze mois de trente jours, complétés en fin d'année par un mois supplémentaire de cinq ou six jours. Plusieurs articles du *Dictionnaire* ont trait au calendrier copte : « Bard el-`agûz » (les huit premiers jours du mois de amshîr, soit les jours les plus froids de l'hiver), p. 85 ; « El-ḥusûm » (la première semaine du mois de barmahât, une mauvaise période pour les semailles), p. 168 ; « Al-shuhûr al-qubṭiyya » (le calendrier copte), pp. 253-254.

[6] MAYEUR-JAOUEN, C., *Al-Sayyid al-Badawî*, *op. cit.*, p. 485.

[7] *Ibid.*

[8] « Al-asmâ' wa-l-alqâb », pp. 44-45, « Al-ashâyir », p. 47, « Al-taṣawwuf », pp. 120-121, « Al-darâwîsh », p. 199, « Al-ṣiwân », p. 263, « Qirâ'at al-mawlid », p. 320, « Al-layâlî al-mashhûra », p. 349, « Al-mawâlid », pp. 383-384, « Mawlid al-sayyid », pp. 387-388.

[9] « Al-asmâ' wa-l-alqâb », pp. 44-45. Il s'agit du troisième mois de l'année musulmane.

d'ouverture du *mawlid*. « *Les hommes des confréries soufies se réunissaient à Bâb al-Khalq*[1], *chaque communauté avec ses bannières et ses instruments de musique* (al-ashâyir). *Ils avançaient en formant une grande procession, chaque cortège entonnant les chants qui lui étaient propres, sur des airs particuliers joués au tambour et sur la* bâza*, un instrument à percussion en cuivre, jusqu'à ce qu'ils parvinssent à la « présidence » des ordres soufis* (mashîra al-ṣûfiyya) *dans la demeure al-Bakrî. On récitait la* fâtiḥa *et des prières* (ṣalawât). *Le* sayyid *al-Bakrî proclamait l'ouverture du mawlid.* »[2] Aḥmad Amîn fait ici référence à la fonction du *shaykh* ou *sayyid* al-Bakrî.[3] Au cours des XIXe et XXe siècles, l'Etat mit en place diverses mesures allant dans le sens du contrôle et de la réforme des institutions religieuses. En 1912, Muhammad `Alî fit du *shaykh* al-Bakrî, descendant du premier calife Abû Bakr (632-634), le représentant officiel des confréries ; cette charge se transmettant à l'intérieur de la famille al-Bakrî. A partir de 1847, le *shaykh* al-Bakrî exerçait également un contrôle financier sur les confréries puisqu'il centralisait pour les redistribuer les dons qui leur étaient faits.[4] Aḥmad Amîn évoque également les processions aux lanternes à la nuit tombée et enfin celle de la *dûsa*, à la veille du jour anniversaire du Prophète, au cours de laquelle le *shaykh* de la confrérie des Sa`diyya passait à cheval sur le corps de ses disciples. En plus de la *dûsa*, Aḥmad Amîn décrit longuement les pratiques d'automutilation de certains soufis qui avalent des braises, du verre ou des serpents et s'infligent des coups et des blessures. Il mentionne en outre les tentes (*ṣiwân*) dans lesquelles on récite le Coran, on raconte la vie du Prophète ou l'on tient des séances de *dhikr*. L'article « Qirâ'at al-mawlid » porte en particulier sur les récits et les poèmes qui relatent la naissance du Prophète, chantés par les *fuqahâ'* lors des fêtes et du *mawlid al-nabî*, et accompagnés de prières.[5] Il souligne également la grande affluence que connaît ce *mawlid* pour noter que les jeunes gens profitent de la foule et que la nuit favorise les rencontres entre les passagères et les passagers des carrioles. On peut dater, semble-t-il, cette description de la seconde moitié du XIXe siècle. Aḥmad Amîn y mentionne en effet la présence du khédive, titre que portèrent les souverains d'Egypte à partir de 1867 et indique que la *dûsa*, qu'il évoque dans son article, fut abolie par le khédive Tawfîq (1879-1892) « *en raison des méfaits qu'elle causait* ».[6]

L'aspect officiel des *mawlid*-s :

Les *mawlid*-s apparaissent comme des manifestations officielles. Les dirigeants, des dignitaires religieux tel le *shaykh* al-Bakrî, les hommes de religion (oulémas et *fuqahâ'*) participent au *mawlid* du Prophète.[7] Dans de nombreux pays arabes et musulmans en effet, la célébration du *mawlid al-nabî* compte parmi les jours fériés et donne lieu à des cérémonies officielles et solennelles, à laquelle assistent des représentants du gouvernement. Aḥmad Amîn indique par ailleurs que le gouvernement fixe les dates des *mawlid*-s d'*al-sayyid* al-

---

[1] La place de Bâb al-Khalq se trouve au centre du Caire, à proximité de l'ancienne ville fatimide. Y est installé notamment, depuis 1903, le musée d'Art islamique.
[2] « Al-mawâlid », p. 387.
[3] L'auteur cite également le nom de cette famille dans l'article « Al-taṣawwuf », p. 120.
[4] A ces mesures s'ajoutent la publication en 1848 de la première liste officielle des confréries, la création en 1903 et 1905 d'un conseil supérieur des confréries soufies, dépendant du ministère des biens *waqf*-s. A partir de 1946, le président de ce conseil est élu.
[5] « Qirâ'at al-mawlid », p. 320.
[6] La *dûsa* fut supprimée en 1881. Un article de Muḥammad `Abduh dans le journal officiel (*al-Waqâ'i`al-miṣriyya*) du 18 mars 1881, dont il était alors le rédacteur en chef, réclamait notamment son abolition. Voir MacDONALD, D. B., « Dawsa », *EI²*, tome II, p. 187.
[7] « Al-mawâlid », pp. 383-384.

Badawî.[1] La célébration des *mawlid*-s, soumise à une autorisation officielle, est « *coordonnée et supervisée par la* mashyakhat al-ṭuruḳ al-ṣûfiyya*, en consultation avec le ministère des* Awḳâf*, de façon à empêcher des chevauchements et à assurer l'ordre public* ».[2] Aḥmad Amîn ajoute enfin que les *mawlid*-s ont bénéficié du soutien des autorités : « *les dirigeants encouragèrent ces* mawlid-s *parce qu'ils favorisaient les activités commerciales*[3] *et qu'ils étaient adaptés* (musâyara) [à l'expression] *des sentiments populaires* (sha`biyya) ».[4]

La filiation entre les fêtes de l'époque pharaonique, les fêtes coptes et les *mawlid*-s musulmans :

Dans l'article portant sur le *mawlid* d'*al-sayyid* al-Badawî, Aḥmad Amîn établit une filiation entre les fêtes de l'époque pharaonique, les fêtes coptes et les *mawlid*-s musulmans. « *De semblables* mawlid-s *étaient en usage chez les anciens Egyptiens suivant leur religion, ainsi que le mentionne l'historien Hérodote* [v. 484 - v. 420 av. J.-C.]. *Ils tenaient des* mawlid-s *à Tell Baṣta dans la province d'al-Sharqiyya*[5]*, à Ṣâl Ḥagar dans la province d'al-Gharbiyya*[6] *et à Héliopolis, dénommée aujourd'hui `Ayn Shams. Ces fêtes étaient liées aux périodes agricoles et elles symbolisaient en général des choses importantes.* »[7] L'auteur se réfère ainsi à la description donnée par Hérodote des fêtes religieuses des anciens Egyptiens, pour ne retenir que trois exemples (Bubastis, Saïs et Héliopolis) sur les six cités par l'historien grec :

« *Les Egyptiens ne se contentent pas d'une seule grande fête religieuse par an, ils en ont de fréquentes.*[8] *La principale, et la plus populaire, a lieu à Bubastis, en l'honneur d'Artémis*[9] *; la seconde est celle d'Isis à Busiris*[10] *: car dans cette ville, bâtie au milieu du Delta égyptien, se trouve un très grand temple d'Isis (qui est Déméter, en langue grecque) ; la troisième se célèbre à Saïs, en l'honneur d'Athéna ; la quatrième à Héliopolis, en l'honneur du Soleil ; la cinquième à Bouto, en l'honneur de Léto*[11] *; la sixième à Paprémis, en l'honneur d'Arès.*[12] »[13]

Tell Baṣta est le site des ruines de l'ancienne Bubastis, et se trouve au sud-est de la ville de Zagâzîg. Bubastis fut une ville importante, capitale de province et même capitale de l'Egypte sous la XXIIe dynastie (950-817 av. J.-C.). On y vénérait Bastet, déesse de la joie à

---

[1] « Mawlid al-sayyid », pp. 387-388.

[2] FUCHS H., JONG, F. de, « Mawlid », *EI²*, tome VI, p. 888. L'article précise qu'en Egypte, trois cents *mawlid*-s environ, « *d'importance variable étaient célébrés dans les années 1970 avec une autorisation officielle* ».

[3] Des foires sont effectivement associées aux *mawlid*-s.

[4] « Mawlid al-sayyid », p. 388.

[5] La province d'al-Sharqiyya correspond au nord-est du delta du Nil.

[6] La province d'al-Gharbiyya comprend le centre du delta du Nil ; Ṭanṭâ en est la capitale.

[7] « Mawlid al-sayyid », p. 388.

[8] Une fête annuelle se tenait aux temples consacrés à telle ou telle divinité, au cours de laquelle étaient célébrés des mystères, soit la représentation racontée ou mimée de la légende de la divinité. La statue de la divinité gardée dans le temple était également solennellement promenée à l'extérieur du sanctuaire.

[9] La déesse-chatte Bastet est ici assimilée à la chasseresse Artémis.

[10] L'emplacement de l'antique Busiris, actuel Abû Ṣîr, se trouve dans le Delta, au bord du Nil, près de la ville de Maḥalla al-kubra. Il ne reste rien du temple mentionné par Hérodote.

[11] Le site de Bouto (Tell al-Fara`în) se trouve dans le Delta, à douze kilomètres au nord-est de Disûq. La ville de Bouto était liée à la déesse Ouadjet, déesse tutélaire de la Basse-Egypte.

[12] Andrée Barguet indique que Paprémis se situerait aux environs de Saïs et que, selon Hérodote, les hippopotames y étaient sacrés, mais l'on ne sait quel dieu égyptien est assimilé à Arès, qui correspond au dieu Mars des Romains. HERODOTE, *L'Enquête*, livres I à IV, texte présenté, traduit et annoté par BARGUET, Andrée, Paris, Gallimard, 1985 (1re édition : 1964), note 83, pp. 497-498.

[13] *Ibid.*, p. 190.

tête de chat. La description des fêtes de Bubastis donnée par Hérodote et à laquelle se réfère Aḥmad Amîn est la suivante :

« *Lorsque les Egyptiens vont aux fêtes de Bubastis, voici comment ils se conduisent : ils s'y rendent par le fleuve, hommes et femmes entassés pêle-mêle et nombreux dans chaque barque. Quelques-unes des femmes ont des crotales qu'elles font résonner, quelques hommes jouent de la flûte pendant tout le trajet ; les autres, femmes et hommes, chantent et battent des mains. Arrivés à la hauteur d'une ville, ils poussent la barque au rivage : alors, certaines des femmes continuent à faire ce que j'ai dit, d'autres crient des railleries à l'adresse des femmes de la ville, d'autres dansent, d'autres encore, debout, retroussent leur robe. Voilà ce qu'elles font dans toutes les cités riveraines du fleuve qu'elles traversent. Parvenus à Bubastis, ils fêtent la déesse avec de grands sacrifices, et l'on boit plus de vin de raisin pendant cette solennité que pendant tout le reste de l'année. Il s'y rend, tant hommes que femmes (sans compter les petits enfants), quelque sept cent mille personnes selon les gens du pays.* »[1]

Le village de Ṣâ-l-Ḥagar, situé dans le Delta entre Disûq et Ṭanṭâ occupe l'emplacement des ruines de la ville de Saïs, où se trouvait un sanctuaire dédié à Neith, une déesse guerrière, représentée par une femme portant sur la tête un bouclier et deux flèches entrecroisées. Saïs, l'une des plus anciennes villes du delta du Nil, fut la capitale de l'Egypte sous la XXVIe dynastie (666-524 av. J.-C.). Des fêtes de Saïs, Hérodote rapporte que « *lorsqu'ils se rassemblent à Saïs pour sacrifier, tous allument pendant la nuit une multitude de lampes qu'ils disposent en plein air autour de leur maison. Ces lampes sont des coupelles remplies de sel et d'huile, avec une mèche qui flotte à la surface et brûle toute la nuit. Cette fête s'appelle la Fête des Lampes. Les Egyptiens qui ne vont pas assister aux cérémonies observent cependant la nuit du sacrifice et tous allument aussi leurs lampes, si bien qu'il en brûle non seulement à Saïs, mais par toute l'Egypte. Pourquoi ces illuminations, et l'honneur réservé cette nuit-là ? Il y a à ce sujet un texte sacré* ».[2] Hérodote indique plus loin que l'on donnait la nuit sur le lac du temple de Saïs « *des représentations mimées de la passion du Dieu [Osiris] ; les Egyptiens les appellent des Mystères* ».[3] Quant à Héliopolis, dont l'emplacement se situe au nord-est du Caire, elle était l'une des villes les plus anciennes et les plus célèbres de l'ancienne Egypte. Il ne reste plus rien de son temple lié au culte solaire hormis une obélisque.

Au cours du XIXe siècle et au début du XXe siècle, les Occidentaux, voyageurs et savants témoignèrent d'un certain intérêt pour Badawî, saint le plus connu d'Egypte, dont le *mawlid*, mêlant exotisme et scandale, devint même un détour obligé.[4] Certains de ces visiteurs virent en Badawî l'héritier des fêtes antiques de Bubastis et de Busiris. Catherine Mayeur-Jaouen explique ce rapprochement par le fait que « *nourris de culture classique et d'égyptologie vulgarisée, les visiteurs cultivés de Ṭanṭâ ne peuvent évoquer, devant les rassemblements de prostitué(e)s et les rituels obscènes de fécondité pratiqués au mouled, que le souvenir de la prostitution sacrée du paganisme antique* ».[5] Ils s'appuyaient notamment sur les descriptions d'Hérodote et la proximité géographique de Zagâzîg, où se trouvait Bubastis, et de Ṭanṭâ, villes distantes d'une soixantaine de kilomètres. De célèbres savants

[1] HERODOTE, *op. cit.*, pp. 190-191.
[2] *Ibid.*, pp. 191-192.
[3] *Ibid.*, p. 255.
[4] Il serait le *mawlid* le plus souvent décrit et cité par les voyageurs européens de cette époque. Voir MAYEUR-JAOUEN, C., *Al-Sayyid al-Badawî, op. cit.*, note 81, p. 100.
[5] MAYEUR-JAOUEN, C., *Al-Sayyid al-Badawî, op. cit.*, p. 101.

développèrent cette hypothèse. Ainsi l'islamologue Goldziher (1850-1921) et les égyptologues G. Ebers (1837-1898) et G. Maspéro (1846-1916) virent dans le *mawlid* de Badawî les survivances des fêtes de Bubastis décrites par Hérodote. Leur opinion fut reprise par l'islamologue K. Vollers, auteur de l'article sur Badawî dans la première édition de l'*Encyclopédie de l'Islam* (1913). Comme le souligne C. Mayeur-Jaouen, « *ces thèses ne manquèrent pas d'être rapidement connues en Egypte, surtout lorsqu'on publia une version arabe de l'*Encyclopédie de l'Islam *au Caire en 1933* ».[1] Des ouvrages polémiques publiés au cours du XXe siècle sur le saint et son *mawlid* font référence à cet article. La mention précise des fêtes antiques de Bubastis, qui plus est dans un article concernant le *mawlid* de Badawî, indique que Aḥmad Amîn devait avoir connaissance de ces thèses.

Dans la suite de l'article, l'auteur évoque différentes fêtes pharaoniques et coptes pour conclure à la filiation entre celles-ci et les *mawlid*-s musulmans :

« *Ils célébraient le premier jour de l'année copte par une fête dénommée* al-nîrûz.[2] *Ils allumaient des feux et s'aspergeaient d'eau. A l'époque fatimide* [969-1171]*, un prince appelé* amîr al-nîrûz *chevauchait* [dans les rues] *entouré d'une foule nombreuse. Cette fête perdura jusqu'à ce que le sultan Barqûq*[3] *l'abolisse. Le vingt-septième jour du mois de* tût*, les coptes commémoraient le jour de la Croix* (`ayd al-ṣalîb)*, ils disaient que Jésus fut crucifié ce jour-là. Le calife fatimide al-`Azîz bi-llâh*[4] *en interdit la célébration.*

Les anciens Egyptiens fêtaient également le sixième jour du mois de bâbah.[5] *Ils prétendaient qu'Isis avait ce jour-là conçu son fils. Ils y voyaient le signe du début des semences après la décrue du Nil. Le vingt-huitième jour du mois de* bâbah *se tenait la fête qu'ils nommaient la fête du soleil et qui symbolisait la recherche par Isis du corps d'Osiris. Dans d'autres fêtes, ils montraient leur tristesse et leur mécontentement face à la décrue du Nil et à l'arrivée des vents du sud, etc.*[6]

Il y avait les fêtes de la Nativité (`ayd al-mîlâd)[7] *et du baptême du Christ* (laylat al-ghuṭâs)[8] *et d'autres encore. Il apparaît que les coptes les ont empruntées* (akhadhûha) *aux anciens Egyptiens et que les musulmans les ont empruntées aux coptes, leur donnant une couleur islamique* (ṣabaghûha bi al-ṣibgha al-islâmiyya)*, comme le* mawlid *du Prophète, ceux d'al-sayyid* [al-Badawî]*, d'al-Ḥusayn et de sayyida Zaynab, etc.* »[9]

---

[1] MAYEUR-JAOUEN, C., *Al-Sayyid al-Badawî, op. cit.*, p. 106.
[2] L'année copte débute par le mois de tût (mi-septembre à mi-octobre), dont le premier jour correspond au 11 ou 12 septembre.
[3] Sultan mamelouk (1382-1399).
[4] Cinquième calife fatimide (976-996).
[5] *Bâbah* est le deuxième mois du calendrier copte (mi-octobre à mi-novembre).
[6] Aḥmad Amîn évoque au sujet de ces fêtes certains aspects de la légende osirienne. Osiris, succédant à son père, Geb le dieu de la Terre, fut tué par son frère Seth, qui l'enferma par ruse dans un coffre et le jeta dans le fleuve. Isis, épouse d'Osiris, parvint à retrouver le corps de son époux et réussit à le ranimer le temps de concevoir un fils, Horus. Cet épisode, ou première quête d'Isis, paraît correspondre à la fête signalée par Aḥmad Amîn du sixième jour du mois de bâbah. La résurrection d'Osiris en fit un Dieu associé au cycle de la végétation. Seth s'empara à nouveau du corps d'Osiris, qu'il découpa en quatorze morceaux et qu'il jeta dans le Nil. Lors de sa seconde quête, Isis parvint à réunir les restes de son mari, qu'Anubis rassembla à l'aide de bandelettes ; l'invention de la momification est ainsi attribuée à ce dieu à tête de chien. Osiris devint alors le souverain du monde des morts.
[7] Les coptes célèbrent la Nativité le vingt-neuvième jour du mois de kiyâk, qui correspond aux 6 ou 7 janvier.
[8] Cette fête a lieu le onzième jour du mois de ṭûba (18 ou 19 janvier).
[9] « Mawlid al-sayyid », p. 388.

La comparaison entre les fêtes pharaoniques, les fêtes coptes et les *mawlid*-s musulmans semble se fonder sur le fait que les dates des *mawlid*-s de Badawî sont établies d'après le calendrier copte et les périodes agricoles. Selon un procédé éminemment contestable, l'auteur rapproche des fêtes d'époque et de signification diverses, hors de leur contexte propre et sans étayer son propos de points de comparaison précis ; sachant en outre que dans ce domaine, la mise en évidence d'analogies ne saurait permettre de conclure à une identité commune. Par ailleurs, il limite étonnamment l'héritage des coptes, et donc du christianisme, à la seule histoire pharaonique. Catherine Mayeur-Jaouen considère que l'hypothèse d'une filiation entre les cultes de l'époque pharaonique et *al-sayyid* al-Badawî, faute d'éléments historiques pour la soutenir, est à écarter. Cette opinion suppose notamment la reprise en Badawî d'un ancien dieu païen. Or, « *aucun grand pèlerinage païen ou chrétien n'est connu sur le site de Ṭanṭâ avant l'islam* ».[1] Le développement du soufisme au XIIIe siècle suffit amplement à expliquer par lui-même le succès de Badawî sans qu'il faille recourir à des origines plus anciennes. Badawî apparaît comme un saint « *profondément* » musulman, « *apparu dans un contexte musulman, et s'intégrant aux croyances des Egyptiens musulmans de son temps. C'est bien parce que l'on voyait en Ṭanṭâ un substitut de La Mecque et en Badawî un descendant du Prophète que son culte eut un tel succès* ».[2]

D'autres auteurs ont trouvé des survivances antiques dans le culte des saints musulmans. Winifred Blackman, par exemple, présente son livre sur les fellahs de Haute-Egypte comme une étude d'anthropologie et d'égyptologie et s'attache à montrer que les coutumes des paysans sont sans changement depuis l'époque pharaonique. Dans le dernier chapitre, intitulé « Points de comparaison avec l'Egypte ancienne », elle indique qu'elle n'évoquera pas les « *survivances* (...) *qui concernent le culte des saints coptes et des cheikhs musulmans* »[3] car elle compte y consacrer tout spécialement un ouvrage ; lequel n'a, à notre connaissance, jamais été publié. Le sociologue Sayyid `Uways a pour sa part cherché à dégager les permanences profondes de la culture égyptienne. Il considère ainsi que le culte des membres de la famille du Prophète, implanté en Egypte par les Fatimides, « *réactive » la vieille propension des Egyptiens à rendre un culte aux morts, en contradiction formelle avec les enseignements de l'Islam - ce qui tend à faire de la tradition, ou de certaines traditions, le support paradoxal d'éléments de culture « allogènes* ».[4] Il a également comparé les figures de l'imam al-Shâfi`î et d'Osiris :

« *Dans* l'invention culturelle à la manière égyptienne*, l'un des principaux objectifs de la recherche était d'analyser la relation entre l'Imam al-Shâfi'i, en tant que juge présidant le « tribunal occulte »* (al-mahkama al-bâtiniyya)*, tel que se le représentent les auteurs des lettres qui lui sont adressées, et le dieu Osiris, comme juge du tribunal de la suprême divinité régnant sur la Cité des Morts (...). Si une telle relation existe, comment en rendre compte ? Pour répondre à cette question, j'ai émis l'idée que la fonction attribuée aux divinités des anciens Egyptiens s'était reportée, sur le mode de l'adaptation, sur les prophètes, les saints et les élus de Dieu* (awliyâ'). *Ainsi la structure même de ce tribunal reste-t-elle inchangée, au fil des siècles, depuis l'Ancien Empire, mais c'est sa composition qui se modifie. Quant à sa*

[1] MAYEUR-JAOUEN, C., *Al-Sayyid al-Badawî, op. cit.*, p. 257.
[2] *Ibid.*, p. 257.
[3] BLACKMAN, W, *op. cit.*, p. 245.
[4] ROUSSILLON, A., *op. cit.*, p. 307.

fonction, elle reste d'assurer la justice et de répondre aux plaintes et aux demandes des opprimés et des exploités. »[1]

On voit ainsi apparaître, dans le *Dictionnaire*, au sujet de Badawî, un concept fondamental de la discipline du folklore, et déterminant dans son approche des traditions : celui de survivances. Aḥmad Amîn énonce une opinion similaire dans l'article « Al-ḍarîḥ », en émettant l'hypothèse de l'origine antique de la vénération des saints. « *Peut-être cette coutume est-elle empruntée aux anciens Egyptiens car on rapporte à leur sujet des choses de ce genre, qui coloreraient encore la vie musulmane* (iṣṭabagha ba`du bi al-ḥayâ al-islâmiyya). »[2] Les articles « Al-ḍarîḥ » et « Mawlid al-sayyid » offrent une illustration de ce que l'auteur expose dans son article sur la religion (Al-dîn) : « *la plupart des Egyptiens sont musulmans mais ils sont nombreux à s'être convertis à l'islam après s'être emplis des illusions* (awhâm) *des autres religions et après que se sont infiltrées dans la religion musulmane des coutumes et des traditions qui n'étaient pas les siennes à l'origine* ».[3] Selon Aḥmad Amîn, la vénération des saints et les fêtes des *mawlid*-s, d'origine païenne, n'appartiennent donc pas à l'islam.

1.4 La confusion entre sainteté et folie :

La confusion entre la sainteté et la folie est constatée à plusieurs reprises dans le *Dictionnaire*. Dans l'article « Al-khurâfât wa al-awhâm » (les superstitions et les illusions), l'auteur écrit que « *tout individu anormal ou déficient* (shâdhdh nâqiṣ al-khilqa) [est considéré comme] *l'un des saints de Dieu.* (...) *Certains sont des fous* (majânîn) *ou des illuminés* (majâdhîb). *Ils expliquent leur folie, leur illumination, leurs excentricités par leurs liens avec Dieu et ses anges* ».[4] Une remarque similaire conclut l'article « Al-darâwîsh » (les derviches) : « *à chaque fois* [qu'il se trouve] *un fou* (majnûn) *ou un faible d'esprit on croit* [voir] *en lui* [les signes] *de la sainteté* »[5]. Le *shaykh* Ṣâliḥ Abî Ḥadîd, dont Aḥmad Amîn rapporte par deux fois longuement l'histoire, passe lui aussi pour un fou (*majnûn*).[6] L'allusion de l'auteur aux liens des saints avec Dieu et ses anges fait probablement référence à l'idée d'amitié et de proximité divines contenue dans la notion de sainteté : le saint est un « *ami de Dieu* »[7] (*wâlî*), les saints sont « *rapprochés* » de Dieu[8]. Elle peut aussi s'expliquer par l'union mystique ou l'état spirituel d'union à Dieu recherchés dans le soufisme.[9]

Aḥmad Amîn tend à présenter comme une folie d'ordre clinique ce qui est considéré, en certains cas, comme le signe d'une élection divine, une manifestation de la sainteté. Il emploie notamment le terme de *majdhûb* (pluriel, *majâdhîb*) qui signifie fou, dément et qui s'applique à celui qui, « possédé par Dieu » ou « ravi en Dieu », présente « *certaines apparences de folie par son comportement excentrique mais dont l'extase en Dieu et le dédain du monde et de ses conventions ont seuls dicté à son extrême piété ces faux-semblants*

---

[1] `UWAYS, Sayyid, *Al-Ibdâ' al-thaqâfî `alâ al-ṭarîqa al-miṣriyya : dirâsa `an ba`ḍ al-qiddîsîn wa al-awliyâ' fî miṣr* (l'invention culturelle à la manière égyptienne, étude de quelques saints et *wâli*-s en Egypte), Le Caire, 1981, p. 16, cité par ROUSSILLON, A., *op. cit.*, pp. 311-312.
[2] « Al-ḍarîḥ », p. 271. L'auteur exprime l'idée de survivance par l'emploi dans cet article et dans « Mawlid al-sayyid » de deux verbes de même racine (ṢBGH : colorer, teindre, teinter).
[3] « Al-dîn », p. 200.
[4] « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190.
[5] « Al-darâwîsh », p. 199.
[6] « Abû », p. 17, « Al-ḍarîḥ », p. 270. Voir *infra*.
[7] En référence au Coran, X, 63-65.
[8] En référence au Coran, LVI, 11.
[9] Sur les conceptions de l'union mystique, voir MASSIGNON, L., « Taṣawwuf », *EI*[1], tome IV, pp. 715-719.

révélateurs ».[1] Un célèbre exemple de « *majdhûb* » peut être trouvé en Badawî. Les sources les plus anciennes « *décrivent l'arrivée scandaleuse d'un pauvre hère aux allures de fou* »[2], sale, hirsute, les yeux gonflés. Il s'installa sur la terrasse d'une maison de *Ṭanṭâ* et y resta, selon les versions dix, douze, ou quarante ans, nuit et jour, été comme hiver, menant une vie d'ascèse, jeûnant, contemplant le ciel et poussant des cris répétés.[3] Comme le note C. Mayeur-Jaouen, le *majdhûb* est « *un type de saint très populaire qui rencontra toujours des critiques virulentes* ».[4] Edward Lane, quant à lui, explique ce lien entre sainteté et folie par le fait qu'« *un idiot ou un imbécile est vulgairement considéré par* [les Egyptiens] *comme un être dont l'esprit est au ciel* (...). *Quelque énormité qu'ait pu commettre un saint réputé (et ils sont nombreux à enfreindre constamment les préceptes de leur religion), de tels actes n'affectent en rien leur renommée de sainteté mais sont considérés comme le résultat de leur détachement des préoccupations terrestres, leur âme, ou leur faculté de raisonnement, étant entièrement absorbées par la dévotion, leurs passions sont laissées sans contrôle* ».[5] Il cite le cas de ceux qui « *vont entièrement nus et sont si vénérés par les femmes qui, au lieu de les éviter, tolèrent parfois que ces misérables prennent des libertés avec elles en pleine rue* »[6] ou qui mangent de la paille et du verre pilé « *pour attirer l'attention par toute une gamme d'actes insensés* »[7].

1.5 Impostures et démystification :

Plusieurs articles du *Dictionnaire* dénoncent l'imposture de prétendus saints. C'est notamment le thème principal de l'article « Al-ḍarîḥ » (les tombeaux de saints) et ce, de manière particulièrement explicite :

« [Al-ḍarîḥ] *consiste en une installation de forme carrée ou rectangulaire, en bois ou en cuivre, que l'on place sur la tombe des saints personnages* (al-awliyâ' al-ṣâliḥîn).[8] *Malheureusement, ceux sur le tombeau desquels est placé un* ḍarîḥ *sont loin d'être tous de saints personnages. Il peut se trouver de saints personnages, comme ils disent, et d'autres qui n'en sont pas.* »[9]

Aḥmad Amîn cite trois exemples, celui de l'imam al-Shâfi`î, saint dont « *la science, la piété et le lieu de sépulture sont historiquement avérés* », celui de *sayyeda* Zaynab dont le tombeau serait en fait un cénotaphe et parmi les saints qui « *ne méritent pas la sainteté et ne*

---

[1] MAYEUR-JAOUEN, C., « La Princesse et le saint au pays des chrétiens », *op. cit.*, p. 152.
[2] MAYEUR-JAOUEN, C., *Al-Sayyid al-Badawî, op. cit.*, p. 226.
[3] D'où le nom de Compagnons de la terrasse donné à ses premiers disciples.
[4] MAYEUR-JAOUEN, C., *Al-Sayyid al-Badawî, op. cit.*, p. 267. Elle note par ailleurs, à propos du personnage classique dans les contes de la vieille femme malfaisante déguisée en « *majdhûba* », que « *la dévotion populaire a toujours su, quoi qu'on en ait dit, distinguer l'authentique mystique possédé par Dieu de l'escroc simulateur* », MAYEUR-JAOUEN, C., « La Princesse et le saint au pays des chrétiens », *op. cit.*, p. 177.
[5] LANE, E., *op. cit.*, p. 229.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*
[8] L'auteur emploie ici le terme « *ḍarîḥ* » (tombe, tombeau) pour désigner plus précisément l'enclos de bois tourné ou de cuivre qui entoure la tombe d'un saint (*maqṣûra*).
[9] « Al-ḍarîḥ », p. 269. L'article « Abû », p. 17 en présente une version résumée de quinze lignes. Il y précise que la mosquée de ce shaykh se trouve rue al-Ḥanafî, au Caire.

sont pas connus pour leur piété », il rapporte l'histoire du *shaykh* Ṣâliḥ Abî Ḥadîd dans une longue citation de `Alî pacha Mubârak.[1]

Le *shaykh* Ṣâliḥ Abî Ḥadîd : un brigand devenu saint

« *Le* shaykh *Ṣâliḥ fut, au début de sa vie, un brigand. Il avait deux amis inséparables : le* shaykh *Yûsuf, enterré dans la rue Qasr al-`aynî et un autre dont le nom m'est inconnu.* [Ce dernier] *se tenait sans rien faire devant une maison en ruine du quartier Darb al-Sa`âda.*[2] *Il portait les mêmes vêtements que les derviches. Les gens croyaient fermement en lui et prétendaient qu'il était un saint. Ils recherchaient sa baraka et lui baisaient les mains.* [Cet homme attendait la nuit et faisait le guet. Dès qu'un homme seul s'approchait, il prévenait ses comparses cachés à l'intérieur de la maison. Ils se saisissaient du passant, le tuaient et le détroussaient. Finalement arrêté, l'homme dénonça ses deux amis, le *shaykh* Yûsuf et le *shaykh* Ṣâliḥ. Le *shaykh* Yûsuf fut grâcié tandis qu'une femme riche et célèbre prit le *shaykh* Ṣâliḥ sous sa protection. Elle prétendit qu'il était fou (*majnûn*) et lui enchaîna les pieds. De frayeur, le *shaykh* Ṣâliḥ perdit l'usage de la parole.]

Puis la nouvelle se répandit que [le *shaykh* Ṣâliḥ] *avait accompli des prodiges et qu'il prédisait l'avenir. Les gens, dont de hauts dignitaires, vinrent nombreux le trouver. Tous, et principalement les femmes, croyaient en lui. Les visiteurs se bousculaient dans sa maison, les* ex-voto *et les cadeaux affluèrent. Et cela alors qu'il ne parlait pas. On le trouvait sur un tapis, recouvert d'une couverture de laine blanche, des chaînes aux pieds, les serviteurs autour de lui et à sa tête, la femme qui le réconfortait. Il remuait la tête, bavait et l'on entendait un filet de voix imperceptible et incompréhensible, qui ressemblait à la voix d'un muet. La femme disait alors aux visiteurs : Une telle va se marier, Une telle s'entendra bien avec son mari, Une telle sera enceinte, Un tel, absent, va bientôt revenir, Zayd aura de l'avancement et Bakr se retirera, et d'autres sornettes* (khurâfât) *de ce genre. Tous ceux qui se trouvaient là comprenaient que les paroles* [du *shaykh* Ṣâliḥ] *avaient une signification particulière.*

Pour cette raison, ses serviteurs commencèrent à amasser une énorme fortune. [Le *shaykh* Ṣâliḥ] *demeura dans cet état jusqu'à sa mort. Le khédive Ismâ`îl* [1863-1879] *lui fit construire cette mosquée et l'y enterra. C'est une mosquée grandiose comme l'on n'en construit jamais pour ceux qui le mériteraient en raison de leurs savoirs et de leur science, dont ont bénéficié de nombreuses personnes. Mais c'est une coutume ancienne que les Egyptiens ont contractée depuis longtemps comme l'ont noté tant d'écrivains dans leurs livres. Il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu, le Très-Haut, l'Inaccessible.* »[3]

L'histoire du *shaykh* Ṣâliḥ Abî Ḥadîd est exemplaire. Elle montre tout d'abord que les gens se laissent abuser par l'apparence d'un homme qui, vêtu comme les derviches, se trouve être un criminel guettant les passants pour les détrousser. Pourtant, les gens croient en lui, recherchent sa baraka et, signe de profond respect, lui baisent les mains. Le *shaykh* Ṣâliḥ Abî Ḥadîd, impliqué dans une affaire de meurtres, devenu muet et passant pour un fou, apparaît

---

[1] `Alî pacha Mubârak (1824-1893), haut fonctionnaire, ministre et écrivain égyptien, auteur d'une encyclopédie historique et géographique de l'Egypte, *al-Khiṭâṭ al-tawfiqiyya*, publiée en 20 volumes en 1886-1887 et dont est issu le passage cité par Aḥmad Amîn.

[2] Le quartier Dard al-Sa`âda peut correspondre à l'emplacement de l'ancienne porte Bâb al-Sa`âda, qui s'ouvrait sur le côté ouest de l'enceinte qui entourait la ville fatimide du Caire.

[3] « Al-ḍarîḥ », p. 270.

bien au centre d'une imposture montée de toutes pièces autour de lui, et dont il n'est peut-être que le jouet, étant privé de parole et de liberté puisqu'on le tient enchaîné. `Alî pacha Mubârak relate ainsi une vaste escroquerie, déclenchée par ce qui pourrait bien être une rumeur (« *Puis la nouvelle se répandit ...* »). La femme qui a recueilli le *shaykh* Ṣâliḥ abuse de la crédulité des visiteurs en leur racontant des « *sornettes* » et s'enrichit. Le khédive lui-même se trouve impliqué dans cette histoire puisqu'il fait édifier une mosquée au *shaykh* Ṣâliḥ, comme l'on n'en construit jamais pour ceux qui mériteraient une telle reconnaissance ; l'imposture se double alors d'une injustice. Aḥmad Amîn conclut ce passage en indiquant que la plupart des mausolées sont les tombeaux d'imposteurs, quand il ne s'agit pas de tyrans qui ont cru expier leurs fautes en construisant une mosquée, comme certains gouverneurs de l'époque ottomane.[1]

La chèvre de *sayyida* Nafîsa : l'imposteur confondu

L'histoire de la chèvre de *sayyida* Nafîsa apparaît également comme le récit d'une imposture. C'est l'un des rares articles concernant les saints qui relate un événement particulier, précisément daté, impliquant des personnages historiques nommément désignés.

« *En 1173* [1759-1760]*, les serviteurs* [du tombeau] *de* sayyida *Nafîsa exhibèrent une chèvre. Le plus âgé d'entre eux était alors le* shaykh *`Abd al-Laṭîf. Ils prétendaient que cette chèvre avait délivré des captifs musulmans.*[2] *Les gens affirmèrent que* sayyida *Nafîsa l'avait confiée au* shaykh *`Abd al-Laṭîf depuis son tombeau et qu'elle se trouvait tantôt en haut du minaret, tantôt en procession autour du mausolée, etc. Les gens en entendirent parler et hommes et femmes vinrent de toutes parts lui offrir des* ex-voto *et des cadeaux. Le* shaykh *prétendait qu'elle ne mangeait que le cœur des amandes et des cacahuètes et qu'elle ne buvait que de l'eau sucrée et de l'eau de rose. Toutes ces choses se répandirent autour d'elle.*

Les gens lui offrirent quantité de colliers en or[3]*. Les émirs et les riches commencèrent à lui adresser de nombreuses choses de ce genre. Les gens étaient fascinés* (fatana) *par* [cette chèvre]. *L'émir `Abd Allah manda un lieutenant-colonel* (katkhuda) *prier le* shaykh *de se présenter à lui avec la chèvre pour que son harem et lui-même reçoivent sa baraka. Le* shaykh *monta sa mule avec la chèvre, précédé des tambours, des bannières et d'une foule nombreuse. Quand il arriva au palais* [de l'émir]*, il se présenta avec elle devant l'émir et ses gens. L'émir reçut la* baraka *de la chèvre et l'envoya dans son harem. Il avait ordonné de l'égorger et de la préparer* [pour le repas]. *Ils s'installèrent pour manger et l'émir interrogea le* shaykh *sur la viande qu'il trouva délicieuse. Les gens de l'émir, d'intelligence, éclatèrent de rire. Quand ils eurent terminé de manger et de boire le café, le* shaykh *réclama sa chèvre. L'émir lui apprit qu'il l'avait faite égorger. Le* shaykh *demeura interdit, frappé de stupeur. L'émir le blâma, l'accabla de reproches et ordonna qu'il portât la peau de la chèvre en turban et qu'il repartît, ainsi qu'il était venu, avec tambours et bannières.* »[4]

---

[1] Voir Mémoire et séquelles de l'oppression.

[2] C. Mayeur-Jaouen rapporte également une version de cet événement : des captifs musulmans invoquèrent « *Nafîsa en terre chrétienne, au moment où ils s'apprêt*[aient] *à égorger une chèvre. Libérés miraculeusement, ils amen*[èrent] *au sanctuaire la chèvre qui parl*[ait] ». MAYEUR-JAOUEN, C., *Al-Sayyid al-Badawî, op. cit.*, p. 310, qui se réfère à l'étude de RÂĠIB, Y., « Al-Sayyida Nafîsa, sa légende, son culte et son cimetière », *Studia islamica*, XLIV, 1976, pp. 61-86 et XLV, pp. 27-55.

[3] Aḥmad Amîn indique qu'il s'agit d'anneaux portés en tours de cou (*ṭûq*, pluriel *aṭwâq*) et de *qilân* (pluriel *qalâ'id*), soit, selon la définition donnée par Lane, de longs colliers composés de diamants, pierres précieuses ou pièces d'or. Voir LANE, E., *op. cit.*, pp. 555 et 560.

[4] « `Anzat al-sayyida Nafîsa », p. 290.

L'histoire de la chèvre de *sayyida* Nafîsa a l'exemplarité d'un conte moral. Comme le soulignent les vers d'un poète que cite Aḥmad Amîn à la fin de l'article, le *shaykh* se trouve confondu et déshonoré (*mukharî*). Le récit dépeint un représentant du pouvoir démasquant publiquement un imposteur, lors d'une confrontation destinée à marquer les esprits. Il n'est pas sans rappeler l'affrontement de Muḥammad `Alî avec une femme prétendument possédée par les djinns que l'auteur relate dans l'article « Jinn ».[1] S'y ajoute la critique sous-jacente à l'exposé des faits. Les serviteurs des tombeaux sont, dans les articles concernant les *ex-voto*, l'objet de virulentes attaques de la part de l'auteur qui les accuse de les détourner à leur profit. L'insistance, peut-être ironique, de Aḥmad Amîn sur les cadeaux destinés à la chèvre induit le soupçon. L'auteur montre également les gens recherchant la baraka d'une chèvre et fascinés par cet animal au point de le nourrir de mets raffinés et de lui offrir des bijoux en or, comportements qui apparaissent aux limites du paganisme.

Les faux tombeaux de *sîdî el-arbe`în* : les saints au service de l'hygiène et de la bienséance

L'article concernant *sîdî el-arbe`în* offre un autre exemple d'imposture :

« *Les Cairotes ont un* shaykh *dénommé* sîdî el-arbe`în (le seigneur des quarante). *Ils prétendent qu'il a quarante tombeaux, quarante signifiant ici une grande quantité et non pas un chiffre exact. La raison d'une telle profusion est* [la suivante :] *lorsque le propriétaire d'une maison trouvait des gens en train d'uriner aux coins de sa demeure ou dans sa ruelle* (ḥâra)*, il le leur défendait mais cela ne durait que le temps d'une nuit. Alors, il prétendait que* sîdî el-arbe`în *était enterré à cet endroit. Il construisait un petit tombeau, alléguant que le* shaykh *se trouvait à l'intérieur. Ainsi, les gens s'interdisaient d'uriner en ce lieu. C'est pourquoi* [ce shaykh a de nombreux tombeaux] *aux coins* [des rues] *du Caire.* »[2]

Il apparaît donc que les gens ont l'habitude d'uriner dans les rues et que seule la présence d'un mausolée peut les en empêcher. Contrairement à ce que laissent entendre d'autres articles, les Egyptiens ne sont pas si dupes et crédules. Certains d'entre eux savent fort bien utiliser la croyance aux saints et le respect dû à ces derniers pour les placer au service de l'hygiène, de la bienséance et de leur tranquillité. C'est dire l'apparence trompeuse de certains tombeaux ainsi élevés à la seule fin d'une défense d'uriner.

Le déshonneur des notables :

Aḥmad Amîn rapporte également des histoires de notables qui se sont laissés abuser et déshonorer par de prétendus saints et devins :

« *Les hommes exercent parfois cette profession* [la divination de l'avenir] *et prétendent être en relation avec les djinns et les saints, dont ils reçoivent des révélations sur l'avenir. Il est étonnant que de grands pachas leur permettent d'entrer dans leur maison, les installent dans une chambre et les autorisent à rencontrer les domestiques et les femmes de la maison, se fiant au fait que* [ces hommes] *comptent parmi des saints de Dieu. Al-Jabartî rapporte qu'une femme avait ses entrées chez les notables, qu'elle y passait de nombreuses nuits et qu'elle prétendait détenir la connaissance des choses cachées* (`ilm al-mughayyabât).

---

[1] « Jinn », p. 143. Voir « Djinns, démons, *`afârît*-s et autres créatures surnaturelles ».
[2] « Sîdî el-arbe`în », p. 241.

Elle mourut alors qu'elle se trouvait dans la maison d'un pacha. Quand on vint la laver on s'aperçut qu'il s'agissait d'un homme. Cela déshonora les notables qui l'avaient accueilli chez eux. Ce fut un horrible événement.

Après cela survint l'épisode du shaykh *Balâl al-Yamanî. Il était en relation avec un notable, qui lui aménagea une chambre particulière chez lui, qui lui donna sa fille en mariage et qui fut couvert de honte. Car il apparut que* [le shaykh Balâl al-Yamanî] *n'était qu'un noceur et un débauché, qui n'avait pas la moindre parcelle de sainteté en lui. Il arriva bien d'autres incidents semblables.* »[1]

` Les vertus d'une source : la baraka et les sels minéraux

D'autres articles s'attachent à démystifier les pouvoirs attribués à tel ou tel saint en les expliquant de manière plus rationnelle. Il en est ainsi de la source dénommée *`Ên el-ṣîra*, située près du tombeau de l'imam Shâfi`î :

« [`Ên el-ṣîra] *est une source salée qui coule près* [du tombeau] *de l'imam Shâfi`î. Les Egyptiens croient que celui qui s'y lave guérit de ses maladies, par la baraka de l'imam. En vérité, la source contient des substances chimiques. Grâce à ces substances qui s'écoulent dans l'eau,* [celle-ci] *guérit certaines maladies, notamment les maladies de peau, de même que la boue dans laquelle se concentrent ces substances.* [Les Egyptiens] *ont l'habitude de prendre de cette boue pour l'appliquer sur le membre blessé. Elle absorbe la plupart des écoulements nocifs et le malade guérit.* »[2]

Le tombeau du *shaykh* al-Maghâwrî : les grossesses miraculeuses et la stérilité masculine

Quant à la guérison de la stérilité opérée par le *shaykh* al-Maghâwrî, Aḥmad Amîn apporte l'explication suivante :

« [Al-Maghâwrî] *est un* shaykh *dans la montagne al-Guyûshî.*[3] *Les femmes croient que la femme stérile qui le visite pourra enfanter. Cela s'est peut-être produit une ou plusieurs fois en raison de la présence d'hommes de mauvaises mœurs, qui profitèrent de l'occasion et eurent des rapports avec ces femmes.* [La stérilité] *provenant du mari, la femme se trouva enceinte. Ces hommes et ces femmes répandirent la nouvelle, les hommes par concupiscence, les femmes pour cacher leur situation. Dieu est plus savant.* »[4] Il y fait également référence dans l'article « Al-`uqm » (la stérilité), en indiquant que les femmes stériles qui visitent certains tombeaux comme celui d'al-Maghâwrî ne se retrouvent pas enceintes « *par le pouvoir mystérieux* (sirr) *du lieu mais par celui de ses habitants* »[5], du fait de leur complaisance à rencontrer des personnes sans moralité. L'hypothèse avancée dans l'article « Al-Maghâwrî » (avec l'emploi de « peut-être » (*la`alla*) et la formule « *Dieu est plus savant* ») prend un caractère nettement plus affirmatif dans l'article « Al-`uqm ». Outre la critique morale élevée

[1] « Nebayyin zîn », p. 395.
[2] « `Ên el-ṣîra », p. 294.
[3] Il s'agit du mont al-Muqaṭṭam, situé au sud-est du Caire, au sommet duquel se tient la mosquée al-Guyûshî (1085). Sur les pentes du Muqaṭṭam, se trouve un ancien « couvent » du nom d'al-Maghâwrî, l'un des saints qui y est enterré. Des grottes abritent des tombeaux de soufis.
[4] « Al-Maghâwrî », p. 373.
[5] « Al-`uqm », p. 286.

contre la licence et l'atteinte aux mœurs dont la visite de tombeaux isolés et éloignés offre le prétexte, Aḥmad Amîn oppose aux guérisons miraculeuses des saints le fait de la stérilité masculine. Il soulève ainsi un problème important, la stérilité des hommes étant le plus souvent déniée ou occultée. On retrouve ici le caractère pédagogique du *Dictionnaire*. Aḥmad Amîn montre en effet que la stérilité n'est pas de l'entière responsabilité des femmes et qu'elle entraîne de fâcheuses conséquences. Cause de répudiation et de polygamie, elle amène également les femmes à recourir aux saints et à la magie, autant de faits critiqués par l'auteur.[1]

1.6 Fanatisme :

La vénération des saints apparaît également dans le *Dictionnaire* comme un vecteur de fanatisme. Aḥmad Amîn rapporte cet incident : « *un ami voyageait en train avec d'autres passagers. Quand ils atteignirent Ṭanṭâ certains récitèrent la* fâtiha *pour* al-sayyid [al-Badawî]*, fait que* [mon ami] *désapprouva. Ils le rouèrent alors de coups au point qu'il faillit y laisser la vie et ne put en réchapper que par l'intervention de certains de ses compagnons qui prétendirent qu'il était fou* (majnûn). »[2] L'auteur relate le même événement dans son autobiographie *Ḥayâtî* (*Ma Vie*), avec quelques précisions supplémentaires. Il s'agit d'un libraire de sa connaissance, Aḥmad Adham. « *Il était connu parmi ses collègues pour son incroyance* (zandaqa) *car il ne croyait ni aux saints, ni aux mausolées, ni à la visite des tombes, ni aux choses de ce genre. Il ne gardait pas ses convictions pour lui-même mais les répétait à chaque occasion. Il voyageait un jour en train du Caire à Alexandrie et était assis avec un groupe de personnes dans un compartiment. Quand le train arriva à Ṭanṭâ, l'un d'eux s'écria « La* fâtiha *pour* al-sayyid *al-Badawî » . Le libraire s'emporta : « Qui est al-sayyid al-Badawî, quels sont ses prodiges, quelle est sa valeur ? » Il continua ainsi, les gens se levèrent et le rouèrent de coups. Il eut beaucoup de difficultés à leur échapper.* »[3]

1.7 Les *ex-voto*, des dons immérités, détournés et inutiles, qui privent les enfants de nourriture :

La pratique des *ex-voto*, mentionnée dans quatre articles, fait l'objet d'un certain nombre de critiques, qui conduisent l'auteur à réclamer son abandon au profit d'œuvres plus utiles.[4] Ces dons sont immérités, car ils « *vont généralement de ceux qui les méritent à ceux qui ne les méritent pas* »[5], des plus pauvres aux plus riches. Il en est ainsi de l'exemple donné dans l'article « Al-ḍarîḥ » :

« *Je connais un village dans lequel se trouve un* shaykh *du nom de* shaykh *Yûsuf. Une femme pauvre lui a consacré vingt œufs ou une oie ou un poulet ou bien un canard alors qu'elle et ses enfants sont dans le plus grand besoin. Elle les offrit à la préposée du saint, laquelle mourut peu après en laissant cinq* faddân-s[6] *de bonne terre et beaucoup d'argent.*

---

[1] Voir le chapitre sur les pratiques magiques.
[2] « Al-istighâtha », p. 37.
[3] AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, op. *cit.*, p. 122.
[4] « Al-istighâtha », pp. 37-38, « Al-shaḥḥâdhûna », pp. 246-247, « Al-ḍarîḥ », pp. 269-271, « Al-nudhûr », p. 396.
[5] « Al-nudhûr », p. 396.
[6] Un *faddân* correspond à 0,42 ha. Dans les années 1950, on estimait comme petite propriété les surfaces inférieures à 5 *faddân*-s (2,1 ha), comme propriété moyenne les surfaces allant de 5 à 50 *faddân*-s (2,1 à 21 ha) et comme grande propriété les surfaces supérieures à 50 *faddân*-s. Voir BESANCON, J., « Portrait de l'Egypte rurale au milieu du XXe siècle », *in* AULAS, M. C., BESANCON, J., et *al.*, *L'Egypte d'aujourd'hui. Permanences et changements 1805-1976*, Paris, Editions du CNRS, 1977, pp. 200-201.

Comme son fils [unique] *était mort avant elle, c'est son frère qui en hérita.* »[1]

Quant au montant de la *caisse des vœux* (*ṣundûq al-nudhûr*)[2] d'al-sayyid al-Badawî, il « *peut, en trois mois, excéder les mille livres, que payent les pauvres les plus démunis pour les riches* shaykh-s *de la mosquée* ».[3] Les *ex-voto* privent les enfants de nourriture, puisque « *certains interdisent à leurs enfants de manger ce dont ils ont besoin parce qu'ils l'ont promis à* al-sayyid *al-Badawî* ».[4] Ils sont pris par les mendiants[5] ou bien détournés :

« *Certains de ceux qui prennent ces offrandes amassent des fortunes énormes. J'ai justement lu aujourd'hui dans la presse l'annonce de la mise en location de cents* faddân-s *que leur propriétaire a accumulés grâce à l'argent des* ex-voto. *Il serait souhaitable que les Egyptiens fassent preuve d'intelligence* (`aqala)*, qu'ils abandonnent ces offrandes et qu'ils proscrivent cette coutume. Il existe des manières de faire le bien plus charitables et plus utiles, construire des hôpitaux, par exemple, des orphelinats et d'autres choses encore.* »[6]

Les critiques formulées par Aḥmad Amîn se trouvent couramment opposées à la pratique des *ex-voto*, notamment en ce qui concerne l'inutilité de tels dons. Catherine Mayeur-Jaouen cite à ce sujet les vers du poète égyptien Ḥâfiẓ Ibrâhîm (1876-1931) qui, choqué par l' « *inutilité sociale et économique* » du culte des saints, a consacré un poème à Badawi :

« *Nos vivants n'ont pas un dirham,*
Et par mille milliers en sont gorgés les morts,
Au Sayyid al-Badawî est un bien dont le revenu est
De cinquante mille, pour rien »

Elle évoque également les accusations de la presse dénonçant, à l'occasion de détournements de fonds survenus dans les années 1980, « *la richesse du sanctuaire* [de Badawî] *et la perte de sommes considérables dans un pays si pauvre* ».[7]

2 Soufis et confréries :

Le *Dictionnaire* présente le soufisme comme une imposture, un « *art de gagner sa vie* » : « *le soufisme* (al-taṣawwuf) *signifiait à l'origine le vêtement de laine que portaient les ascètes qui avaient renoncé au monde* (zuhâdda fî al-dunyâ). *Il est devenu le plus souvent, sauf en de rares exceptions, un art* (ṣinâ`a) *de gagner sa vie. Cet art requiert* [de porter] *un turban vert et un chapelet long et grossier, de simuler la récitation de prières* (al-taẓâhur bi-dhikr allâh)*, de prétendre communiquer avec les saints et d'être en relation avec eux par la voie de l'esprit* (ṭarîq al-rûḥ) ».[8]

---

[1] « Al-ḍarîḥ », p. 271.
[2] Aḥmad Amîn explique l'institution d'une « *caisse des vœux* », destinée à recueillir et à protéger du vol les dons en argent. Sous le contrôle du ministère des biens *waqf*-s, son montant est réparti entre le personnel de la mosquée. « Al-istighâtha », p. 37.
[3] *Ibid.*
[4] « Al-nudhûr », p. 396.
[5] « Al-shaḥḥâdhûna », p. 246.
[6] « Al-nudhûr », p. 396.
[7] MAYEUR-JAOUEN, C., *Al-Sayyid al-Badawî, op. cit.*, pp. 114 et 156.
[8] « Al-taṣawwuf », p. 120.

2.1 Les confréries :

Les premières confréries (*ṭarîqa*, pluriel *ṭuruq*, signifie « voie ») sont apparues au VIe/XIIe siècle. Elle forment des communautés structurées, sous l'autorité d'un maître spirituel (le *shaykh*), obéissant à l'enseignement de leur fondateur. Quatorze articles évoquent les confréries (*ṭarîqa*, pluriel *ṭuruq* ou *ṭâ'ifa*, pluriel *ṭawâ'if*). Neuf confréries sont répertoriées dans le *Dictionnaire*. Il s'agit, par ordre d'importance, de la Sa`diyya (cinq articles)[1], de la Aḥmadiyya (trois articles)[2], de la Bayyûmiyya (trois articles)[3], de la Qâdiriyya (trois articles)[4], de la Rifâ`iyya (trois articles)[5], de la Barâhima ou Burhâmiyya (deux articles)[6], de la Khalwâtiyya (un article)[7], de la Mawlawiyya (un article)[8] et de la Sha`arâwiyya (un article)[9]. L'article « Al-darâwîsh » (les derviches) présente les principales confréries d'Egypte. Nous en proposons la traduction ainsi que celle du passage de Lane dont il est visiblement inspiré.

« *Les derviches* » :

« *On appelle de ce nom les soufis* (al-ṣûfîya). *Ils sont nombreux en Egypte et jouissent d'une très grande considération.*[10] *Les plus respectés d'entre eux sont les descendants du Prophète, et ceux qui descendent de la famille d'Abû Bakr, dits al-Bakrî, et de `Umar*[11]*, dénommés al-`Umarî. On donne au chef d'une confrérie le titre de* « shaykh al-saggâda » (le maître du tapis de prière). *Le tapis de prière est considéré comme un trône spirituel* (al-`arsh al-rûḥî). *Il y a en Egypte quatre grands* [chefs de confrérie]. *La plus célèbre confrérie de derviches est la Rifâ`iyya, du nom de* sayyid *Aḥmad al-Rifâ`î. Leurs turbans sont noirs ou de laine bleu foncé.*

Ils sont connus pour accomplir des actes étranges (`ajîba)*, comme se planter des clous en fer dans les yeux sans éprouver de souffrance, avaler des charbons ardents ou du verre, transpercer leurs corps de coups d'épée et leurs joues d'aiguilles.*

Parfois ils brûlent [l'intérieur] *d'un morceau de tronc de palmier, le remplissent de chiffons trempés dans de l'huile et du goudron, y mettent le feu et le placent en flamme sous l'aisselle.*

Parmi les derviches, il y a le groupe des Sa`diyya. Leurs drapeaux et leurs turbans sont verts.[12] *Ils sont célèbres pour attraper les serpents venimeux et les scorpions sans*

---

[1] « Al-ḥarb », pp. 161-166, « Al-darâwîsh », p. 199, « Al-`imâma », pp. 288-289, « Al-`ahd », p. 293, « Al-mawâlid », pp. 383-384.
[2] « Al-ḥarb », pp. 161-166, « Al-taṣawwuf », pp. 120-121, « Al-darâwîsh », p. 199.
[3] « Al-darâwîsh », p. 199, « Al-`imâma », pp. 288-289, « Al-`ahd », p. 293.
[4] « Al-ḥarb », pp. 161-166, « Al-taṣawwuf », pp. 120-121, « Al-darâwîsh », p. 199.
[5] *Ibid.*
[6] « Al-ḥarb », pp. 161-166, « Al-darâwîsh », p. 199.
[7] « Al-khalwa », p. 194.
[8] « Al-mawlawiyya », p. 389.
[9] « Al-darâwîsh », p. 199.
[10] Dans l'article « Al-taṣawwuf », l'auteur indique au contraire que la plupart des gens et des poètes les blâment (*dhamma*). « Al-taṣawwuf », p. 120.
[11] Le deuxième calife (634-644).
[12] Leurs turbans sont noirs dans l'article « Al-`imâma », ce que peut expliquer leur affiliation aux Rifâ`iyya, dont ils forment une branche. « Al-`imâma », p. 288-289.

crainte.[1] *Lors du* mawlid *du Prophète et des* mawlid-s *renommés, le* shaykh *des Sa`diyya monte à cheval et passe sur les corps de certains de ses disciples. Cette procession se nomme* al-dûsa*. Parmi les communautés* [soufies, on peut citer :] *la confrérie des Qâdiriyya, du nom de `Abd al-Qâdir al-Jîlânî ; al-Aḥmadiyya, du nom d'*al-sayyid *Aḥmad al-Badawî ; al-Sha`arâwiyya, du nom de son fondateur le* shaykh *al-Sha`arâwî ; al-Bayyûmiyya, du nom d'*al-sayyid *`Alî al-Bayyûmî*[2] *; al-Barâhima ou al-Burhâmiyya, du nom de* sîdî *Ibrâhîm al-Disûqî, leurs drapeaux sont verts, etc.*

[Les derviches] *sont nombreux. Ils ont bel et bien propagé dans le pays les superstitions et les illusions* (al-khurâfât wa al-awhâm). *A chaque fois* [qu'il se trouve] *un fou* (majnûn) *ou un faible d'esprit on croit* [voir] *en lui* [les signes] *de la sainteté.* »[3]

Le passage de Lane :

« *Les «* darwîsh-s *» sont très nombreux en Egypte ; ceux qui, parmi eux, se consacrent à la dévotion et subsistent par l'aumône sont très respectés dans le pays, particulièrement par les classes inférieures* (the lower orders). *Divers artifices sont employés par des personnes de ce genre pour obtenir une réputation de sainteté et se voir reconnaître le pouvoir d'accomplir des miracles. Bon nombre d'entre eux sont considérés comme des saints.*

Un descendant direct d'Abû Bakr, le premier calife, portant le titre de « al-Shaykh *al-Bakrî » et considéré comme un représentant de ce prince, est l'autorité de tous les ordres de* darwîsh-s *d'Egypte. L'actuel* shaykh *al-Bakrî, qui descend également du Prophète, est* naqîb al-ashrâf*, ou le chef des* sharîf-s. *Je peux ajouter ici que le second calife, `Umar, a lui aussi son représentant, qui est le* shaykh *des `Anâniyya ou Awlâd al-`Anân, un ordre de* darwîsh-s *ainsi appelé du nom de l'un de ses célèbres* shaykh-s*, Ibn `Anân. `Uthmân*[4] *n'a pas de représentant, n'ayant pas de descendance. Le représentant de `Alî*[5] *est appelé* shaykh al-sâdât*, ou* shaykh *des* sayyid-s *ou des* sharîf-s*, un titre moins important que celui de* naqîb *des* sharîf-s. *Chacun de ces trois* shaykh-s *est désigné comme le titulaire de la «* saggâda *» (ou tapis de prière) de son illustre ancêtre. Le* shaykh *d'un ordre de* darwîsh-s *porte également le titre de titulaire de la* saggâda *du fondateur de l'ordre. La* saggâda *est considérée comme un trône spirituel. Il y a quatre grandes* saggâda-s *de* darwîsh-s *en Egypte, qui sont ceux des quatre grands ordres qui vont être évoqués.*

Les plus célèbres ordres de darwîsh-s *en Egypte sont les suivants : 1/ Les « Rifâ`iyya » (au singulier « Rifâ`î »). Cet ordre fut fondé par le* sayyid *Aḥmad al-Rifâ`î* al-kabîr. *Les bannières et les turbans de ses membres sont noirs ; ou bien leur coiffure est composée d'une étoffe de laine bleu très foncé ou d'une mousseline de teinte verdâtre également très foncée. Les* darwîsh-s *rifâ`î-s sont célèbres pour accomplir de prodigieux exploits* (wonderful feats). *Les « `Ilwâniyya » ou Awlâd `Ilwân, qui sont une secte des Rifâ`î-s, prétendent pouvoir se*

---

[1] La figure d'un saint est souvent associée à un animal. Al-Rifâ`î apparaît comme le saint et le maître des serpents et des scorpions. D'où le lien des membres des confréries qui lui sont affiliées avec ces animaux ; certains d'entre eux avalent des serpents vivants.

[2] `Alî b. Ḥijâzî al-Bayyûmî (1696-1769), fondateur de la Bayyûmiyya, qui est une branche de la Aḥmadiyya. Voir KHALIDI, W. A. S., « Bayyûmiyya », *EI²*, tome I, p. 1186 et MAYEUR-JAOUEN, C., *Al-Sayyid al-Badawî, op. cit.*, note 86, p. 33.

[3] « Al-darâwîsh », p. 199.

[4] `Uthmân b. `Affân, troisième calife (644-656).

[5] `Alî b. Abî Ṭâlib (m. 661), cousin et gendre du Prophète, fut proclamé calife en 656 et entra en guerre avec al-Mu`awiyya, premier calife omeyyade (661-680).

planter des pointes de fer dans les yeux et le corps sans blessure ; ils le font en apparence, de manière à ne pas décevoir ceux qui peuvent croire qu'il est possible d'accomplir de telles choses en réalité. Ils brisent également de larges pierres sur leur poitrine, mangent des charbons ardents, du verre, etc. ; on dit qu'ils se passent des sabres à travers le corps et des paquets d'épingles à travers les joues ; mais de telles performances sont maintenant rarement attestées. On m'a dit qu'il était de pratique courante pour un darwîsh *de cet ordre d'évider un morceau de tronc de palmier, de le remplir de chiffons trempés dans de l'huile et du goudron, d'y mettre le feu et de porter cette masse enflammée sous le bras lors d'une procession religieuse, les flammes s'élevant sur sa poitrine nue, son dos et sa tête, sans apparemment lui causer de blessure. Les « Sa`diyya », un ordre fondé par le* shaykh *Sa`d al-Dîn al-Gibâwî, est une autre et plus célèbre secte des Rifâ`î-s. Leurs bannières sont vertes et leurs turbans de la même couleur, ou de la teinte foncée* [que portent] *en général les Rifâ`î-s. De nombreux* darwîsh-s *de cet ordre saisissent impunément des serpents venimeux vivants et des scorpions et les dévorent en partie. Quoi qu'il en soit, ils rendent les serpents incapables de causer la moindre blessure par l'extraction de leurs crocs venimeux et privent sans doute également les scorpions de leur poison. En certaines occasions (comme, par exemple, la fête de l'anniversaire du Prophète) le* shaykh *des Sa`diyya passe à cheval sur les corps d'un certain nombre de ses* darwîsh-s *et d'autres personnes, qui se jettent elles-mêmes à terre dans ce but. Tous affirment ne pas être blessés par les pas du cheval. Cette cérémonie est appelée «* dûsa *». De nombreux* darwîsh-s *rifâ`î-s et sa`dî-s gagnent leur vie en charmant les serpents pour les chasser des maisons. Un exposé des exploits de ces Psylles*[1] *modernes sera donné dans un autre chapitre.*[2] *2/ La « Qâdiriyya », un ordre fondé par le célèbre* sayyid *`Abd al-Qâdir al-Jîlânî. Leurs bannières et leurs turbans sont blancs. La plupart des Qâdiriyya d'Egypte sont pêcheurs ; ceux-ci, lors des processions religieuses, transportent sur des perches des filets de différentes couleurs (vert, jaune, rouge, blanc, etc.) comme bannières de leur ordre. 3/ La « Aḥmadiyya », ou ordre du* sayyid *Aḥmad al-Badawî, que j'ai déjà évoqué.*[3] *C'est un ordre très important et hautement respecté. Leurs bannières et leurs turbans sont rouges. La « Bayyûmiyya » (fondée par le* sayyid *`Alî al-Bayyûmî), la « Sha`arâwiyya », (fondée par le* shaykh *al-Sha`arâwî), la « Shinnâwiyya » (fondée par le* sayyid *`Alî al-Shinnâwî)*[4]*, ainsi que bon nombre d'autres ordres, sont des sectes de la Aḥmadiyya. La Shinnâwiyya dresse un âne pour jouer un rôle étrange dans les cérémonies du dernier jour du* mawlid *de leur saint patron, l'illustre Aḥmad al-Badawî à Ṭanṭâ. De son plein gré, l'âne entre dans la mosquée du* sayyid*, se rend au tombeau et se tient là, pendant que la foule se presse autour de lui, et que chaque personne qui peut l'approcher d'assez près lui arrache une touffe de poils, pour l'employer comme un charme, jusqu'à ce que la peau de la pauvre bête soit aussi nue que la paume de la main d'un homme. Il y a une autre secte de la Aḥmadiyya, appelée « Awlâd Nûh », tous de jeunes hommes, qui portent des «* ṭarṭûr-s *» (ou de hauts chapeaux), avec des morceaux d'étoffes de couleur au sommet, des épées de bois, de nombreux colliers et un genre de fouet de corde épaisse (appelé* firkilla*). 4/ La « Barâhima » ou « Burhâmiyya », l'ordre du* sayyid *Ibrâhîm al-Disûqî, dont le* mawlid *a été évoqué plus*

[1] Ancien peuple de Libye réputé pour jongler avec les serpents.
[2] Voir LANE, E., *op. cit*., pp. 448-449.
[3] Voir LANE, E., *ibid*., p. 242.
[4] Il s'agit en fait de `Umar al-Shinnâwî (m. au VIIe/XVIe siècle), l'un des premiers disciples de Badawî. La Shinnâwiyya est l'une des principales branches de la Aḥmadiyya. Voir MAYEUR-JAOUEN, C., *Al-Sayyid al-Badawî, op. cit.*, pp. 428-429.

haut.[1] *Leurs bannières et leurs turbans sont verts. Il y a bien d'autres sortes de* darwîsh-s*, certains d'entre eux étant des sectes des ordres mentionnés.* »[2]

L'article de Aḥmad Amîn offre une version considérablement résumée du passage de Lane, soit trente-deux lignes sur trois quarts de page pour le premier et quatre-vingt quatorze lignes sur deux pages et demie pour le second.[3] Sur les onze confréries que répertorie le texte de Lane, qui en mentionne encore six autres par la suite, Aḥmad Amîn n'en retient que sept. Il cite les quatre grandes confréries d'Egypte (Rifâ`iyya, Qâdiriyya, Aḥmadiyya et Barâhima ou Burhâmiyya) mais, contrairement à Lane, il n'indique pas que les autres confréries qu'il énumère sont des branches des premières. Ainsi le lien entre la Sa`diyya et la Rifâ`iyya, et ceux qui unissent la Sha`arâwiyya et la Bayyûmiyya avec la Aḥmadiyya n'apparaissent pas clairement dans cet article. De même, l'auteur n'explique pas sa référence à la famille al-Bakrî par son rôle dans l'organisation des confréries d'Egypte. Dans son exposé, Lane met en doute les pratiques d'automutilation des Rifâ`iyya et des confréries qui leur sont affiliées, en évoquant les artifices employés par ceux qui veulent obtenir une réputation de sainteté. Les Rifâ`iyya *prétendent* pouvoir se planter des pointes de fer dans les yeux et le corps et le font *en apparence*. Le fait qu'ils se passent des sabres à travers le corps est, à l'époque de Lane, *moins attesté*. *On lui a dit* qu'ils plaçaient des morceaux de bois en flamme sous leurs bras. Enfin ils rendent inoffensifs les serpents et les scorpions qu'ils manipulent. Aḥmad Amîn présente pour sa part, du moins dans cet article, ces pratiques sans émettre aucune réserve. On constate également que des divers exemples donnés par Lane, comme les processions de la Qâdiriyya ou l'âne de la Shinnâwiyya, l'auteur du *Dictionnaire* n'a retenu que les spectaculaires manifestations de la Rifâ`iyya.

2.2 Les dévotions des soufis :

Le serment (*`ahd*) :

L'affiliation à une confrérie est marquée par le serment ou contrat (*`ahd*) que passe l'aspirant, et qui fait l'objet d'un article de quatorze lignes dans le *Dictionnaire*. Aḥmad Amîn le décrit comme l'engagement que le *shaykh* fait prendre à son disciple et qui symbolise donc l'entrée dans une confrérie. L'auteur fait sans doute allusion aux étapes du cheminement mystique, qui comprend des « *stations* » (*maqâm*) que le disciple atteint par des propres efforts et des « *états* » (*ḥâl*) donnés en grâce, lorsqu'il indique que l'aspirant s'élève par la suite dans différents degrés jusqu'à devenir un Pôle. Il fait ici référence à l'idée selon laquelle quiconque « *a la faculté de devenir ḳuṭb* [Pôle] *en suivant la ṭarîḳa, c'est-à-dire la méthode prescrite par une tradition mystique distincte* ».[4] Aḥmad Amîn relève également que l'aspirant doit se conduire conformément à ce que le *shaykh* lui prescrit, et souligne qu'il est mal considéré, lorsque l'on est affilié à une confrérie, de prendre serment dans une autre ; fait qu'il compare à l'affiliation, également exclusive, aux écoles juridiques et aux partis politiques.[5] Il mentionne par ailleurs l'usage chez certains soufis d'effectuer des retraites pieuses pour se

[1] Voir LANE, E., *op. cit*., p. 242.
[2] *Ibid.*, pp. 243-245.
[3] Pour peu que soient comparables des ouvrages de taille et d'impression différentes. Dans le *Dictionnaire*, d'un format 24x16,5, le texte est disposé sur deux colonnes, chaque ligne mesure 6 cm ; le livre de Lane est de format 21,5x13,5, chaque ligne mesure 9,5 cm.
[4] JONG, F. de, « Ḳuṭb », *EI²*, tome V, p. 550.
[5] « Al-`ahd », p. 293.

consacrer entièrement à leurs dévotions. Il note l'existence dans certaines mosquées de pièces isolées destinées à la retraite.[1]

Les oraisons (*wird*) :

Chaque confrérie dispose de ses propres oraisons ainsi que le note Aḥmad Amîn dans un article de douze lignes et demie portant sur le *wird* (pluriel, *awrâd*). L'auteur le définit comme « *une invocation* (du`â') *assez longue, récitée à un moment précis* »[2], particulière à chaque *shaykh* de confrérie, qu'il enseigne à ses disciples qui la mémorisent et la récitent à maintes reprises. Le terme « *wird* » correspond à « *l'instant fixe de la nuit ou du jour que le croyant pieux consacre à Dieu quotidiennement, en offrande privée (en dehors des cinq prières légales). Il désigne également la formule de prière récitée à ce moment-là, prière dénommée en principe ḥizb* ».[3] Ces oraisons consistent généralement en formules religieuses et Noms divins à prononcer un grand nombre de fois après, par exemple, les prières légales ou selon les jours de la semaine. Elles forment l'« *office » de la confrérie récité lors des réunions* (ḥaḍra-s) »[4]. Aḥmad Amîn donne les exemples du *wird* de l'aube et du *wird* de la mer, récité lors des tempêtes.[5] L'auteur conclut cet article sur les méfaits (*aḍrâr*) du *wird* : « *les gens ont recours* [à la récitation de ces oraisons] *pour satisfaire leurs besoins et augmenter leur subsistance, c'est pourquoi ils délaissent le travail pour se fier à* [ces oraisons] *; de même ils comptent sur ces prières pour expier leurs fautes et accroître leurs bonnes actions au lieu d'accomplir de bonnes œuvres* ».[6]

Une « *grande puissance de bénédiction* »[7] est accordée à ces oraisons, du fait qu'elles ont d'abord été prononcées par une personne pieuse ou parce qu'elles passent pour avoir été inspirées par Dieu ou par le Prophète dans un rêve. Les oraisons attribuées à *sayyid* al-Badawî apportent par exemple de multiples bienfaits. Sa prière la plus célèbre, à réciter sept fois après chaque prière légale ou cent fois par jour, offre le moyen « *d'obtenir lumières en abondance et la découverte de beaucoup de secrets* »[8], de rencontrer le Prophète en rêve ou à l'état de veille, d'atteindre le rang de Pôle, de faciliter la nourriture du corps et celle de l'âme. Elle guérit les peines et les maladies. Quant aux *ḥizb*-s ou « *prières-talismans* »[9] attribuées à Badawî, l'une d'elles est « *célèbre pour l'allégement des fardeaux* »[10]. Elles ont notamment un rôle de protection contre les ennemis, la peur, le mauvais œil, la magie et les djinns.[11]

---

[1] « Al-khalwa », p. 194. Les confréries disposent d'établissements, lieux de prières et de retraite (*khanqâh*, *zâwiya*, *takiyya*).
[2] « Awrâd », p. 76.
[3] MASSIGNON, L., « Wird », *EI*[1], tome IV, p. 1201.
[4] MAYEUR-JAOUEN, C., *Al-Sayyid al-Badawî, op. cit.*, p. 382.
[5] Aḥmad Amîn peut faire référence ici au célèbre *ḥizb al-baḥr* de Shadhilî (m. 656/1258). Voir MAYEUR-JAOUEN, C., *Al-Sayyid al-Badawî, op. cit.*, p. 382.
[6] « Awrâd », p. 76. Des anges, les gardiens (*al-ḥafaẓa*), surveillent et enregistrent les bonnes et les mauvaises actions des hommes.
[7] MAYEUR-JAOUEN, C., *Al-Sayyid al-Badawî, op. cit.*, p. 376.
[8] *Ibid.*, p. 378.
[9] *Ibid.*, p. 382.
[10] *Ibid.*, p. 387.
[11] *Ibid.*, p. 392.

Le *dhikr* :

Le *dhikr* est la pratique soufie la plus souvent mentionnée avec quinze articles. C'est dans l'article portant sur l'assertion (« Al-ta'kîd ») que l'auteur en donne une définition. Etudiant les différentes formulations par lesquelles le commun du peuple (*al-`âmma*) marque l'assertion, il signale la répétition et parmi les exemples de celle-ci, il cite, outre la répétition de l'adjectif, le *dhikr* avec la répétition de la formule « *Dieu bénisse Muḥammad* » (« *Allahumma ṣalla `alâ Muḥammad* ») mille ou cent mille fois.[1] Des notations éparses signalent la croyance au *dhikr*[2], qu'il est chanté[3], qu'on y emploie divers instruments de musique[4] et le chapelet[5], que des séances de *dhikr* se tiennent lors des *mawlid*-s.[6] Dans « Al-mawâlid » (les *mawlid*-s), il indique qu'au cours de ces séances, « *certains participants étaient pris d'extase* (jadhb) *ou d'évanouissements, on leur aspergeait d'eau le visage et il sortait de leur bouche des grondements semblables à ceux des chameaux* ».[7]

Le terme « *dhikr* » désigne littéralement la remémoration ou la mention du Nom de Dieu. Il désigne une forme de prière caractéristique du soufisme, qui consiste en la répétition du Nom de Dieu, selon des techniques respiratoires et corporelles (balancement du corps et de la tête) particulières. Il peut être pratiqué seul, à voix haute ou à voix basse, ou collectivement, à voix haute, lors de séances (*ḥaḍra*) ou cercle (*ḥalqa*). « *Les « séances » s'organisent en général en une sorte de « liturgie », qui débute par des récitations de versets coraniques et des prières composées par le fondateur de la confrérie. C'est le* ḥizb *et le* wird*, accompagnés souvent de l' « oratorio spirituel » (*samâ`*)*[8]. Wird*,* samâ`*, postures physiques durant la récitation du* dhikr*, etc., se différencient selon les confréries religieuses.* »[9] Lors des séances collectives, la répétition du Nom de Dieu est dirigée par le *shaykh*. Le *dhikr* peut comporter « *300, 3 000, 6 000, 12 000, 70 000 répétitions* ».[10] Il apparaît comme une technique conduisant à l'extase ; celle-ci révélant « *souvent au soufi la station spirituelle à laquelle il est parvenu* »[11]. Il s'accompagne notamment de la perception de phénomènes lumineux et colorés considérés comme des lumières divines.[12]

Aḥmad Amîn décrit plus précisément le *dhikr* des derviches tourneurs (Mawlawiyya)[13], dans l'article « Al-mawlawiyya » long de vingt et une lignes et demie.

« *J'ai assisté une fois au* dhikr *des derviches tourneurs, dans un « couvent »* (takiyya) *du Caire, rue al-Muẓaffar. C'était un « couvent » propre avec un jardin bien entretenu. Les derviches tourneurs se réunirent après la prière du vendredi et formèrent un grand cercle. Ils portaient une haute toque en feutre* (lubda, libda) *sur la tête et de larges pantalons* (sarâwîl) *ceints à la taille.* [Les derviches tourneurs] *jouent de la flûte à la perfection, avec une belle*

---

[1] « Al-ta'kîd », p. 111.
[2] « Al-dîn », pp. 200-201.
[3] « Al-mûsîqâ wa al-ghinâ' », pp. 384-386.
[4] « Al-ashâyir », p. 47, « Bandîra », p. 97, « Al-mawlawiyya », p. 389.
[5] « Al-subḥa », 268, p. 228.
[6] « Al-layâlî al-mashhûra », p. 349, « Al-mawâlid », pp. 383-384, « Mawlid al-sayyid », pp. 387-388.
[7] « Al-mawâlid », p. 383.
[8] Samâ` est également traduit par « *concert spirituel* ».
[9] GARDET, L ., « Dhikr », *EI²*, tome II, p. 231.
[10] *Ibid.*., p. 231.
[11] MAYEUR-JAOUEN, C., *Al-Sayyid al-Badawî, op. cit.*, p. 374.
[12] GARDET, L ., *op. cit.*, pp. 232-233.
[13] La confrérie des Mawlawiyya fut fondée par Mawlânâ Jalâl al-Dîn Rûmî, au XIIIe siècle, à Konya (Turquie).

sonorité. Ils se mirent à invoquer Dieu en inclinant la tête à chaque fois. L'un d'entre eux commença à tourner au centre du cercle, au son de la flûte, se donnant du mouvement avec les pieds, les bras étendus. Puis les mouvements de ses pieds se firent plus rapides et son pantalon se déploya comme une ombrelle. Il tourna pendant dix minutes environ. Puis il s'inclina devant le shaykh qui se tenait assis et entra dans le cercle, rejoignant les autres derviches qui invoquaient Dieu. Ils formèrent ensuite un cercle, chaque homme posant ses mains sur les épaules d'un autre et commencèrent à invoquer Dieu très rapidement. Puis ils prirent un temps de repos. Après un quart d'heure, ils entamèrent un second dhikr *et demeurèrent ainsi une heure à une heure et demie.*

C'était un spectacle étrange (`ajîb)*, plaisant à entendre avec* [la musique de] *la flûte et agréable à regarder pour leurs pantalons singuliers aux mouvements étonnants.* »[1]

Cette description, qui se présente comme un témoignage personnel de l'auteur, ressemble cependant sous certains aspects à celle donnée par Lane, dont nous présentons la traduction à titre de comparaison :

« *Les derviches qui formaient un large cercle (lequel entourait quatre des piliers de marbre du portique) commencèrent alors leur dhikr, s'exclamant à maintes et maintes reprises « Allah ! ». A chaque exclamation, ils inclinaient leur tête et leur corps et faisaient un pas sur la droite ; ainsi le cercle tournait rapidement. Dès qu'ils eurent débuté cet exercice, un autre derviche, un Turc de l'ordre des derviches tourneurs, se mit à tourner au centre du cercle, utilisant ses deux pieds pour se donner du mouvement, les bras étendus ; le mouvement s'accéléra et sa robe se déploya comme une ombrelle. Il continua à tourner ainsi dix minutes environ, après quoi il s'inclina devant son supérieur, lequel se tenait dans le grand cercle, puis, sans montrer le moindre signe de fatigue ou d'étourdissement, il rejoignit les derviches dans le grand cercle. Ils avaient alors commencé à prononcer le nom de Dieu avec plus de véhémence, et à sauter sur le côté au lieu de marcher. Après* [la danse du derviche tourneur]*, six autres derviches formèrent, à l'intérieur du grand cercle, un autre cercle plus petit, chacun plaçant ses mains sur les épaules du suivant. Ainsi disposés, ils effectuèrent une révolution similaire à celle du grand cercle, mais bien plus rapide, répétant également les mêmes exclamations « Allah » avec une célérité proportionnellement plus grande. Ce mouvement dura à peu près le même temps que les tours du derviche solitaire, après quoi le groupe entier s'assit pour se reposer. Ils se relevèrent un quart d'heure plus tard et exécutèrent le même exercice une seconde fois.* »[2]

Processions et exhibitions :

Divers articles relèvent l'usage de bannières (*bayraq*), drapeaux (*râya*), instruments de musique et lanternes lors de processions des confréries, des *mawlid*-s et des *dhikr*-s.[3] Dans « Al-taṣawwuf » (le soufisme), Aḥmad Amîn cite la description d'une procession donnée par

[1] « Al-mawlawiyya », p. 389.
[2] LANE, E., *op. cit.*, pp. 426-427. Il s'agit de la description d'un *dhikr* qui se déroulait à la mosquée al-Ḥusayn, le jour de `Ashûrâ' (10 de muḥarram), anniversaire de la mort de Ḥusayn. Lane ne précise pas la date de son témoignage.
[3] « Al-ashâyir », p. 47, « Al-taṣawwuf », pp. 120-121, « Al-ḥarb », pp. 161-166, « Al-fâr », p. 303, « Al-mawâlid », pp. 383-384, « Mawlid al-sayyid », pp. 387-388.

al-Jabartî[1], précisant que la plupart des gens et des poètes blâment les soufis et que al-Jabartî « *désapprouvait leurs pratiques et les dénonçait à chaque occasion* ».[2] Dans le passage cité, les gens des confréries « *démoniaques* » (*shayṭâniyya*) - la Aḥmadiyya, la Rifâ`iyya et la Qâdiriyya - envahissent les rues avec leurs bannières et leurs instruments de musique, dans le tapage, les cris et les vociférations. Ils récitent des prières, déforment les versets et interpellent leur *shaykh* par leur nom. Les gens se pressent autour d'un rideau (*sitr*) monté sur un bâton et y lancent des chiffons pour en recueillir la baraka. Al-Jabartî consacre en effet de nombreuses pages de ses chroniques à décrire les manifestations bruyantes des confréries où prédominent des gens de « métiers vils », dont il critique les défilés, les hurlements, les *dhikr*-s qui déforment les Noms de Dieu, l'imposture, le charlatanisme et le vice que permet la promiscuité.[3]

Hormis la danse des derviches tourneurs, les usages soufis présentés avec le plus de détails dans le *Dictionnaire* sont précisément la *dûsa* et les spectaculaires pratiques d'automutilation de la Rifâ`iyya et des confréries qui lui sont affiliées. Aḥmad Amîn leur accorde ainsi une valeur exemplaire. Outre l'article « Al-darâwîsh », ce genre de manifestation est longuement décrit dans l'article « Al-mawalîd » (les *mawlid*-s) au sujet du *mawlid* du Prophète :

« *Certains membres de ces confréries avalaient du feu ou des braises sans être blessés, et cela, du fait peut-être qu'ils s'enduisaient la gorge d'un produit spécial les protégeant de l'atteinte des flammes.*

Certains d'entre eux lançaient un morceau de fer contre un mur, puis le recevaient sur la tête et leur sang coulait sans qu'ils y prêtent attention. (...)

Parmi [les aspects] *les plus célèbres* [du *mawlid* du Prophète], *figurait la cérémonie de la* dûsa. *Le onzième jour du mois de* rabî` I, *les chefs des confréries se réunissaient sur la place de Bâb al-Khalq, selon un ordre particulier. La procession s'acheminait à travers les principales rues du Caire et comptait bon nombre d'illusionnistes* (musha`widhîna). *Certains mangeaient du verre, d'autres avalaient des serpents, d'autres encore se frappaient avec force et brutalité les lèvres avec une épingle à tête épaisse. Il y en avait qui se plantaient la pointe d'un sabre dans le ventre et se couchaient dessus. Le* shaykh *arrivait, mettait de la salive dans sa main et frottait le ventre de celui* [qui était couché sur le sabre] *afin qu'il ne sente plus la lame.*[4] *Quand le cortège atteignait la place du* mawlid, *ils étaient nombreux à se coucher à plat ventre en un long alignement. Le* shaykh *de la Sa`diyya leur passait dessus à cheval, conduit par deux de ses disciples. Ils croyaient recevoir de cela une grande baraka.* »[5]

Aḥmad Amîn oppose à ce genre de pratiques l'exemple du petit nombre de confréries d'intention sincère, qui renoncent au monde, n'aiment pas se faire connaître par de telles

---

[1] Dans la citation que fait Aḥmad Amîn, la mention de l'année 1250 (1834) est erronée au vu de la date de décès d'al-Jabartî (1825/1826). Il s'agit d'une procession à la mosquée Zayn al-`Abidîn, située au sud du Caire, en présence du chef de la milice des janissaires (agha).

[2] « Al-taṣawwuf », p. 121.

[3] Voir DELANOUE, Gilbert, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIX*e *siècle*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1982, tome I, pp. 22-23.

[4] La salive des saints, ainsi que celle des *shaykh*-s soufis est porteuse de baraka, d'où son utilisation comme symbole d'affiliation et son pouvoir guérisseur, comme le montre l'exemple donné par Aḥmad Amîn.

[5] « Al-mawâlid », pp. 383-384.

manifestations et dont « *le soufisme est dans le cœur* »[1]. L'évocation dans *Ḥayâtî* du *shaykh* `Abd al-Ḥakîm b. Muḥammad, l'un de ses « pères spirituels », reflète et éclaire l'opinion de Aḥmad Amîn au sujet du soufisme. « *C'était un homme pieux, et même soufi. Il était affilié à la Naqchbandiyya, une confrérie qui n'a pas de rites et de traditions extérieurement visibles.*[2] *Quand les Naqchbandî-s répètent le Nom de Dieu, ils le font dans leur cœur et non pas avec la langue. La première leçon d'un Naqchbandî est de dessiner avec de la lumière le Nom de Dieu dans son cœur, en gardant la langue contre son palais de manière à ce qu'elle ne bouge pas. Je n'appris qu'il était soufi qu'après une longue période d'amitié. En dépit de son affiliation au soufisme, il était ouvert d'esprit, d'opinion libérale, il ne croyait en aucune superstition ou illusion et approuvait les appels à la réforme de Muḥammad `Abduh.* »[3]

Outre ces exhibitions, d'autres exemples jettent le discrédit sur les membres des confréries et leurs *shaykh*-s. Aḥmad Amîn évoque ainsi les dettes de boisson du *shaykh* d'une confrérie importante : « *j'ai entendu dire par le passé que le ministère des biens* waqf-*s avait donné quatre cents livres égyptiennes à l'un des grands* shaykh *d'une confrérie soufie pour les dépenses du* mawlid *du Prophète, la prière et la paix de Dieu soient sur lui. Cette somme fut saisie car un célèbre commerçant la lui confisqua pour se payer du prix des caisses de boissons alcoolisées que le* shaykh *lui devait* ».[4]

Le recours illusoire aux saints et aux *dhikr*-s en temps de guerre :

Aḥmad Amîn étudie dans l'article « Al-ḥarb » (la guerre) « *l'état d'esprit et les mœurs sociales* » (*aḥwâl nafsiyya wa akhlâq ijtimâ`iyya*)[5] des Egyptiens en temps de guerre, au travers des exemples de l'expédition française d'Egypte (1798-1801) et du débarquement de l'armée britannique en 1882 lors de la révolution de `Urâbî. Il donne une relation détaillée du déroulement de la conquête de l'Egypte au mois de juillet 1798, en s'appuyant sur la chronique d'al-Jabartî[6]. En ce qui concerne le soulèvement de `Urâbî, il se réfère à Muḥammad pacha Shafîq[7]. L'auteur constate notamment que les Egyptiens eurent recours « *aux invocations, à al-Bukhârî*[8]*, aux séances de dhikr, qui ne sont pas des moyens militaires* ».[9]

---

[1] « Al-taṣawwuf », p. 121.

[2] La Naqchbandiyya, apparue au XIVe siècle, est une confrérie originaire de l'Ouzbékistan. Ses rituels se caractérisent par les récitations à voix basse et les oraisons mentales. Le « *dhikr du cœur* » constitue également l'une des trois étapes du *dhikr* qui comprend le « dhikr *de la langue « avec intention de cœur* », le « dhikr *de cœur* » et le « dhikr *de l' « intime* » ; voir GARDET, L ., *op. cit.*, p. 232.

[3] AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, *op. cit.*, p. 60. Aḥmad Amîn dit avoir rencontré le *shaykh* d'une confrérie, le *shaykh* Jâd `Alwân, auprès duquel il passa serment. *Ibid.*, pp. 85-86.

[4] « Al-taṣawwuf », p. 121.

[5] « Al-ḥarb », p. 161.

[6] Al-Jabartî (1753-1825 ou 1826) est l'auteur d'une chronique, *Muẓhir al-taqdîs bi-dhahâb dawlat al-Faransîs*, dans laquelle il relate les années de l'occupation française, dont il existe une traduction française : JABARTI, Abd-al-Rahman al-, *Journal d'un notable du Caire durant l'expédition française, 1798-1801*, traduit et annoté par CUOQ, Joseph, Paris, Albin Michel, 1979, 432 p.

[7] Il s'agit peut-être de Aḥmad Shafîq (1860-1940), fonctionnaire et historien, qui fut notamment le premier vice-président de l'université du Caire.

[8] Al-Bukhârî (194/810-256/870) est l'auteur d'un célèbre recueil de traditions rapportant les actes et les paroles du Prophète, le *Ṣaḥîḥ*, qui jouit de la plus grande autorité. Voir ROBSON, J., « al-Bukhârî », EI², tome I, pp. 1336-1337. Dans l'article « Al-muṣḥaf » (les exemplaires du Coran), Aḥmad Amîn indique que de nombreuses croyances entourent le recueil d'al-Bukhârî.

[9] « Al-ḥarb », p. 165.

Les pratiques religieuses auxquelles les Egyptiens recoururent face à l'avancée des troupes françaises font l'objet d'une description détaillée.

« *Puis parvint la nouvelle de l'arrivée des Français à Damiette et Rosette, la panique s'amplifia. A l'heure où les Français s'avançaient dans le pays, les oulémas se réunissaient chaque jour à al-Azhar pour réciter al-Bukhârî et d'autres* [recueils] *de prières. De même, les shaykh-s des confréries de la Aḥmadiyya, de la Rifâ`iyya, de la Burhâmiyya, de la Qâdiriyya, de la Sa`diyya, et d'autres confréries encore, ainsi que les porteurs des insignes tenaient des séances à al-Azhar. De même, les enfants des écoles récitaient* « Yâ Laṭîf »[1] *et d'autres Noms divins.* »[2]

Le déploiement en ces circonstances d'un étendard appelé « étendard du Prophète » (*bayraq al-nabî*, *el-bêra*[q] *el-nabawî*) est évoqué à trois reprises.[3] Aḥmad Amîn décrit précisément la procession accompagnant l'exhibition de ce drapeau.

« *Les fuqahâ'-s et les porteurs des insignes* [des confréries] *sortirent avec des tambours, des flûtes, des drapeaux et des chaînes. Ils battaient* [les tambours], *criaient et récitaient différents dhikr-s. Al-sayyid `Umar* [Makram], *le chef des descendants du Prophète*[4]*, monta à la Citadelle et en redescendit avec un grand étendard, que le commun du peuple appelait « l'étendard du Prophète ». Il le tint déployé entre ses mains de la Citadelle jusqu'à Bulâq*[5]*. Devant et autour de lui, des milliers de gens du commun,* [armés] *de gourdins et de bâtons, récitaient la profession de foi, la formule « Dieu est le plus grand » et poussaient des cris.* »[6]

Lors du débarquement des forces anglaises en 1882, il note que « *`Urâbî lui-même tira partie du sentiment religieux. Pour aider au succès de sa révolution, il engagea les oulémas à réciter al-Bukhârî et les derviches à tenir des séances de* dhikr. *Le peuple* (sha`b) *fut abusé par l'œuf pondu par une poule à Ṭanṭâ et qui, prétendaient-ils, portait l'inscription « Le triomphe vient de Dieu, la victoire est proche » et par les trois canons de bois, le canon de* al-sayyid *al-Badawî, celui de* sîdî *`Abd al-Âl et celui de* sîdî *al-Disûqî.* »[7] Dans l'article qu'il consacre à « l'œuf de la révolution de `Urâbî », et dans lequel il évoque également trois canons dédiés à al-Badawî, `Abd al-Âl et al-Disûqî[8], il remarque en conclusion : « *Mais l'œuf et les canons ne servirent à rien. Les illusions secrètes* (al-awhâm al-khafiyya) *ne peuvent repousser les canons puissants* ».[9]

---

[1] *Al-Laṭîf* est l'un des Noms de Dieu, qui signifie le bienveillant.
[2] « Al-ḥarb », p. 163.
[3] « Bayraq », p. 105, « Al-ḥarb », pp. 161-166, « Al-râya », p. 209.
[4] Les descendants du Prophète (*ashrâf*), qui jouissaient de privilèges fiscaux et légaux - ils bénéficiaient notamment d'une pension -, étaient encadrés et représentés par un chef, dénommé *naqîb al-ashrâf*. `Umar Makram joua un rôle important dans l'accession au pouvoir de Muḥammad `Alî en 1805, en prenant la tête du soulèvement des oulémas qui déposèrent le gouverneur nommé par le sultan et désignèrent Muḥammad `Alî à sa place. En raison de son opposition à certaines mesures prises par Muḥammad `Alî, `Umar Makram fut exilé à Damiette en 1809, l'année de sa mort.
[5] Bûlâq, situé sur la rive est du Nil, était alors le port fluvial du Caire. Les hommes du Caire avaient reçu l'ordre de s'y rassembler.
[6] « Al-ḥarb », p. 163.
[7] « Al-shu`ûr al-waṭanî », p. 250.
[8] Selon l'article « Al-ḥarb », pp. 161-166, ce sont des drapeaux qui sont dédiés à al-Badawî, `Abd al-Âl et al-Disûqî.
[9] « Bayḍat thawrat `Urâbî », p. 106.

3 Miracles et magie :

Les pouvoirs thaumaturges des saints posent le problème de la distinction entre miracle et magie, soit que l'on dénie aux saints la capacité de réaliser des prodiges, soit que leurs pouvoirs apparaissent semblables à ceux des magiciens. Comme le note Catherine Mayeur-Jaouen, « *les miracles des saints musulmans n'ont jamais rencontré une entière adhésion* ».[1] On leur reproche notamment de brouiller la différence entre les prophètes et les saints, les miracles accomplis par les premiers constituant la preuve de leur mission prophétique. D'après ces critiques, les prodiges des saints relèvent de la magie ou de la supercherie. Toufic Fahd indique que mystiques et marabouts ont largement pratiqué une magie subordonnée à la toute-puissance divine et souligne qu' « *il demeure difficile d'établir une ligne de démarcation nette entre certains miracles de saints et certains actes accomplis par des magiciens* ».[2] Il donne divers exemples des merveilleux pouvoirs que partagent les uns et les autres : « *faire entendre les paroles des décédés, marcher sur les eaux, transformer les substances, jouir de l'ubiquité, faire parler des objets inanimés et des animaux, guérir des infirmes, se faire obéir des animaux et des objets inanimés, raccourcir ou allonger le temps, faire exaucer la prière, lier et délier les langues, gagner les cœurs dans une assemblée hostile, communiquer certaines connaissances secrètes et dévoiler des mystères, disposer de ce que l'on a pas, voir à distance, intimider des gens par le seul regard, être épargné par un mal conçu par un autre et le transformer en bien, être invulnérable aux poisons, aux épidémies, au feu, etc.* ».[3]

Dans *Le Livre des jours* (*Al-Ayyâm*), Ṭâhâ Ḥusayn exprime une semblable assimilation.

« *L'union dans* [l'esprit de l'enfant] *de ces deux genres de sciences* [la magie et la mystique] *n'avait rien de bien étonnant ni de malaisé, car la contradiction qui apparaît entre elles n'est en réalité que formelle. Est-ce que le mystique ne prétend pas, pour lui-même ou pour les autres, déchirer le voile de l'inconnaissable et pénétrer le mystère du passé aussi bien que de l'avenir, de même qu'il s'affranchit de la servitude des lois naturelles et réalise toutes sortes de prodiges et de miracles ?*

Mais le magicien, que fait-il donc de si différent ? ne prétend-il pas s'adjuger à lui-même le pouvoir de déchiffrer l'invisible, de dépasser les limites des lois naturelles, lui aussi ? et d'entrer en rapport avec le monde des esprits ? Alors, toute la différence entre le magicien et le mystique ne réside que dans leurs relations : le second avec les anges, le premier avec les démons. Mais il faut lire Ibn Khaldoun[4]*, ou des écrivains aussi difficiles, pour arriver à réaliser cette différence, et à en déduire les conséquences naturelles qui prohibent la magie et en inspirent l'horreur, tandis qu'elles font aimer la mystique.* (...) *Bien souvent, magie et mystique se confondaient dans* [l'esprit de l'enfant et de ses amis],

---

[1] MAYEUR-JAOUEN, C., *Al-Sayyid al-Badawî, op. cit.*, p. 270.
[2] FAHD, Toufic, « La connaissance de l'inconnaissable et l'obtention de l'impossible dans la pensée mantique et magique de l'Islam », *Bulletin d'études orientales de l'Institut de Damas*, tome XLIV, 1992, p. 42.
[3] *Ibid.*, p. 43.
[4] Selon Ibn Khaldûn, « *la différence entre le miracle et la magie réside dans le fait que le miracle est [l'effet] d'une force divine qui confère à l'âme [le pouvoir] d'influer [sur les êtres]. Ainsi, [le thaumaturge] est soutenu, dans son action, par l'Esprit de Dieu, tandis que le magicien réalise son exploit par ses propres moyens, par sa propre force psychique et quelquefois avec le concours des démons. De la sorte, la différence qui les sépare porte à la fois sur le concept, la réalité et l'essence* », cité par FAHD, T., *op. cit.*, p. 42.

devenaient une seule et même pratique, destinée à faciliter l'existence et à se rapprocher d'Allah. »[1]

Un dernier exemple peut être trouvé dans le célèbre livre de magie *Kitâb shams al-ma`ârif wa laṭâ'if al-`awârif* d'al-Bûnî (mort en 622/1225 ?).[2] Les procédés magiques exposés dans cet ouvrage répondent à des visées essentiellement utilitaires, qui consistent en l'acquisition de biens matériels mais aussi d'états spirituels.

« *J'ai composé ce livre en chapitres dont chacun est consacré* (...) *à des connaissances précises et subtiles qui permettent d'accéder aux états de proximité divine sans endurer de fatigue ni traverser de dures épreuves, et d'obtenir également ce qui est désiré en ce bas-monde ». Et il apparaît effectivement, à la lecture de plusieurs passages du* Šams al-ma`ârif*, que ce sont bel et bien des procédés de magie littérale qui servent à accéder à ces états spirituels - comme aux profits matériels de la vie terrestre par ailleurs. Ces pratiques relèvent de la magie en ce sens qu'elles ont une efficacité en elles-mêmes : non seulement elles obligent les djinns et les anges, mais dans certains cas, Dieu lui-même est censé exaucer les demandes qu'elles présentent, et ce en toute certitude et dans les délais les plus brefs.* (...) *A première vue, la parole et le rite magique semblent exercer une action indépendamment de l'effort ou de la disposition intérieure du praticien.*»[3]

Le type de sainteté qu'évoque al-Bûnî n'apparaît pas fondé sur le renoncement au monde et l'ascèse mais plutôt sur l'acquisition d'un pouvoir qu'offrent les sciences ésotériques et principalement la science des lettres. Pierre Lory emploie ainsi les expressions « *soufi-magicien* », « *saint-magicien* » ou « *soufi-théurge* ».[4] Il est notamment question des pouvoirs prodigieux que confère la connaissance du Nom suprême de Dieu, stade ultime de la gnose, obtenu par grâce divine.[5] Outre sa signification mystique, la connaissance de ce Nom, apanage des prophètes et des saints, procure bénédiction et bienfaits, permet d'exaucer tous les souhaits et d'obtenir des facultés extraordinaires (se déplacer instantanément, marcher sur les eaux, voler dans les airs, placer les forces de la nature et les hommes à son service, ressusciter les morts, etc.). La recherche et l'utilisation de ce Nom joue ainsi un rôle particulièrement important dans la magie. L'ouverture de la magie d'al-Bûnî sur le soufisme et la spiritualité s'explique par le fait que « *la grande circulation de* baraka *qui irrigue le monde et pourvoit les hommes en force, richesse et santé, est celle-là même qui augmente les pouvoirs magiques et suscite la compréhension des vérités ésotériques : c'est le véhicule universel de la grâce (*luṭf*) divine* ».[6]

Retrouve-t-on une telle assimilation des miracles des saints à la magie dans le *Dictionnaire* ? Le pouvoir des saints est-il rapproché de la magie ? Les impostures rapportées par Aḥmad Amîn et concernant les saints ne font pas référence à des artifices magiques. On

---

[1] HUSSEIN, Taha, *Le Livre des jours*, traduit de l'arabe par LECERF, Jean et WIET, Gaston, Paris, Gallimard, s.d. (1re éd. 1947), p. 79.
[2] Cet auteur et la science des lettres sont l'objet de plus amples développements dans la partie concernant les pratiques magiques.
[3] LORY, Pierre, « La magie des lettres dans le *Šams al-ma`ârif* d'al-Bûnî », *Bulletin d'études orientales*, tome XXXIX-XL, 1987-1988, p. 107.
[4] *Ibid.*, pp. 108, 109, 110.
[5] Le grand Nom, Nom suprême ou centième Nom de Dieu est ainsi désigné en référence aux Noms et Attributs divins, généralement au nombre de quatre-vingt-dix-neuf, qui tiennent une place importante dans la dévotion musulmane.
[6] LORY, P., *op. cit.*, p. 111.

relève deux cas d'impostures liées aux facultés divinatoires des saints avec l'histoire du *shaykh* Ṣâliḥ Abî Ḥadîd[1] et celle des prétendus devins qui, passant pour des saints, ont abusé et déshonoré des notables[2]. Les saints semblent donc plus assimilés aux devins qu'aux magiciens. Les exemples du *shaykh* Yûsuf et de Aḥmad al-Ṣabbân[3] révèlent les liens qui se nouent entre la possession par un djinn ou un *`ifrît*, la divination et la sainteté. Les saints sont également mis en rapport avec les djinns et les *`afârît*-s en figurant avec ces créatures surnaturelles parmi les « esprits » ou « *asyâd* » qui possèdent les humains.[4] Les saints se retrouvent donc dans les croyances aux djinns et aux *`afârît*-s, à la divination et à la possession. On constate que les motifs du recours aux saints, soit la bénédiction, la protection et celle des enfants, la guérison des maladies et de la stérilité, la réalisation des désirs sont également l'objet de certaines pratiques magiques décrites dans le *Dictionnaire*.[5] On recherche apparemment des choses semblables auprès des saints comme dans la magie. Une possible assimilation du pouvoir des saints à la magie peut apparaître dans l'article « Al-`uqm ». L'auteur y mentionne en effet la visite des tombeaux de saints parmi les remèdes magiques de la stérilité, l'encens, les amulettes ou encore le fait d'enjamber un cadavre.[6] Dans l'article sur les pouvoirs des lettres, il présente certains aspects savants et mystiques de la science des lettres.[7] Aḥmad Amîn décrit également l'efficacité quasiment magique des oraisons (*wird*) récitées par les soufis et qui ont le pouvoir équivoque d'augmenter la subsistance, de faire expier les fautes et d'accroître les bonnes actions.[8] Aḥmad Amîn n'attribue par contre ni aux saints, ni aux magiciens le pouvoir des « *gens du pas* » (*ahl al-khaṭwa*), dont les Egyptiens croient qu'ils sont capables de franchir en un pas des distances considérables, pour se rendre en un instant d'Egypte au Hedjaz sans que les mers et les montagnes ne les arrêtent. Aḥmad Amîn ajoute qu'il existe de nombreux contes (*ḥikâyât*) étranges au sujet de ces gens qui quittent leur village pour effectuer leurs prières à La Mecque et Médine.[9]

L'assimilation de la magie à la sainteté ressort en revanche de l'histoire du *shaykh* Ṣâdûma. Les tours de magie d'un illusionniste y sont considérés comme relevant de la sainteté et du prodige. Le nom du *shaykh* Ṣâdûma apparaît une première fois dans l'article intitulé « Bayt Yûsuf bak » (le palais de Yûsuf bey) consacré à Yûsuf bey, l'un des grands lieutenants de l'émir Muḥammad Abû l-Dhahab (m. 1775). Aḥmad Amîn rapporte notamment que Yûsuf bey trouva un jour des incantations magiques (*ta`âwîdhât*) inscrites sur des « *parties cachées* » du corps de son épouse. Celle-ci lui avoua qu'un *shaykh* du nom de Ṣâdûma les avaient écrites pour qu'elle se fasse aimer de lui (son mari). Yûsuf bey assassina le *shaykh* Ṣâdûma, se saisit de ses biens, découvrit des « *choses abominables* » dans sa maison et vilipenda les *fuqahâ'-s*, les oulémas et les saints. L'auteur indique également que le célèbre savant Ḥasan al-Kafrâwî

---

[1] « Abû », pp. 16-22, « Al-ḍarîḥ », pp. 269-271.
[2] « Nebayyin zîn », p. 395.
[3] « Jinn », p. 143.
[4] « Al-asyâd », p. 45.
[5] Voir « Les pratiques magiques ». L'obtention d'une guérison ou la réalisation de ses désirs sont également l'objet des prières ou invocations dont Aḥmad Amîn donne les textes dans l'article « Al-ad`iya », p. 28.
[6] « Al-`uqm », p. 286.
[7] « Al-ḥurûf », p. 166. Voir le chapitre « Les pratiques magiques ».
[8] « Awrâd », p. 76.
[9] « Al-khaṭwa », p. 194. La référence aux saints peut être sous-entendue dans ce passage. Le miracle « *d'annihilation des distances* » est en effet considéré comme une manifestation de la sainteté. MAYEUR-JAOUEN, C., *Al-Sayyid al-Badawî, op. cit.*, p. 275. Un tel pouvoir caractérise également le *shaykh* al-Mutawallî selon Lane, *op. cit.*, p. 232.

fut inquiété pour son amitié avec Ṣâdûma.[1] Dans l'article « Al-futuwwa », Aḥmad Amîn note qu'après le meurtre du *shaykh* Ṣâdûma, Ḥasan al-Kafrâwî obtint la protection de la *futuwwa* du quartier d'al-Ḥusayn en épousant la fille de l'un de ses membres.[2] On retrouve enfin les noms de Ḥasan al-Kafrâwî et de Ṣâdûma dans l'article intitulé « Namâdhij » (modèles, exemples, types). L'auteur y propose sous la forme de courtes notices biographiques « *des exemples d'événements ou de personnalités, empruntés à la chronique d'al-Jabartî, et considérés comme des modèles* [représentatifs] *des gens d'Egypte et des événements qui s'y sont produits* ».[3] Parmi les quatre figures modèles, « *un Turc, un chef arabe* (shaykh `arab)*, un savant* [d'al-Azhar] *et un émir* »[4], qu'y décrit Aḥmad Amîn, Ḥasan al-Kafrâwî représente le savant. Ce célèbre juge était un proche de l'émir Muḥammad Abû l-Dhahab. L'auteur évoque à nouveau ses liens avec Ṣâdûma, ici qualifié d' « *illusionniste* » (*musha`widh*) pour indiquer que Ḥasan al-Kafrâwî « *prétendait que les tours de magie* (sha`wadha) [du *shaykh* Ṣâdûma] *relevaient de la sainteté et du prodige* ».[5] Il en ressort ainsi pour l'auteur que « *certains oulémas approuvaient les tours de magie des illusionnistes* ».[6]

Si l'assimilation du pouvoir des saints à la magie semble de manière générale plutôt suggérée dans le *Dictionnaire*, elle est en revanche exprimée de manière beaucoup plus explicite au sujet des soufis. Ainsi que l'explique Aḥmad Amîn dans l'article « Akl al-nâr » (avaler du feu), ces pratiques relèvent du prodige. « [Avaler du feu] *est un usage* (`âda) *répandu parmi certains soufis. Ils prétendent qu'ils peuvent avaler du feu sans être blessés et que le saint auquel ils sont affiliés empêche la brûlure.* »[7] De même, la *dûsa*, signalée à deux reprises dans le *Dictionnaire*[8], est, ainsi que le note Edward Lane, « *considérée comme un miracle accompli grâce au pouvoir surnaturel dont sont dotés les* shaykh-s *successifs de la Sa`diyya* ».[9] Lane précise également que les participants s'y préparent en récitant des invocations et des prières destinées à les rendre capables de supporter le poids du cheval. Aḥmad Amîn désapprouve ce genre d'exhibitions publiques, qu'il qualifie de « *farces* » (*alâ`îb*).[10] Ces soufis sont des « *illusionnistes* » (*musha`widhîna*)[11] dont l'auteur cherche à dévoiler les artifices. Cette assimilation aux illusionnistes se retrouve dans l'article « Al-al`âb » (les jeux) dans lequel l'auteur évoque les tours des prestidigitateurs (*lu`bat al-ḥâwî*) qui forment l'attraction des fêtes. Parmi les tours décrits - la transformation d'un œuf en poule, de papier blanc en feuille de couleur, l'ingestion d'une pelote de laine que l'on ressort tissée -, on relève également le fait d'avaler du feu et de se planter une lame dans le corps, l'auteur précisant bien pour ce dernier cas que les magiciens ne le font pas réellement mais qu'ils cachent l'arme dans un fourreau.[12] Au sujet des soufis avaleurs de feu, il indique que « *l'absence de blessure peut fort bien s'expliquer par l'utilisation d'une substance chimique*

---

[1] « Bayt Yûsuf bak », pp. 104-105. L'auteur date ces événements de l'année 911 de l'hégire (1505), ce qui ne correspond pas à l'époque à laquelle vécut Muḥammad Abû l-Dhahab (mort en 1775).
[2] « Al-futuwwa », pp. 304-305. Dans cet article, l'auteur écrit Ṣâdûmâ et non pas Ṣâdûma comme dans les deux autres articles où il en est question.
[3] « Namâdhij », p. 401.
[4] *Ibid.*, p. 404.
[5] *Ibid.*, p. 403.
[6] *Ibid.*, p. 403.
[7] « Akl al-nâr », p. 54.
[8] La *dûsa* figure également dans les illustrations du *Dictionnaire*. Il s'agit d'une reproduction de l'illustration donnée par LANE, E., *op. cit.*, p. 446.
[9] LANE, E., *op. cit.*, p. 447.
[10] « Al-taṣawwuf », p. 121.
[11] « Al-mawâlid », p. 384.
[12] « Al-al`âb », p. 55.

qui, mélangée à de la pâte à papier, empêche la combustion et l'effet des flammes ».[1] En revanche, une telle assimilation n'intervient pas au sujet des charmeurs de serpents qui les chassent des maisons à l'aide d'incantations magiques.[2] Lane attribue cependant cette profession aux membres de la Rifâ`iyya et de la Sa`diyya.[3] De même, Aḥmad Amîn ne relie pas les croyances entourant la serrure en bois de la mosquée Awlâd al-`Anân, qui protège les enfants des djinns, et les amulettes apportant la baraka des Awlâd al-`Anân[4] au fait que, comme l'indique Edward Lane, les Awlâd al-`Anân ou `Anâniyya, du nom de Ibn `Anân formaient une confrérie soufie, dont le *shaykh* était un descendant du deuxième calife `Umar (634-644).[5] De telles références peuvent éventuellement être sous-entendues par Aḥmad Amîn. Il note par ailleurs qu'un fabricant d'amulettes s'impose de réciter cinq mille fois chaque nuit « *Yâ laṭîf* » (le Bienveillant), l'un des Noms de Dieu ; ce qui n'est pas sans évoquer le *dhikr*.[6]

4 Des croyances et des pratiques impliquant l'ensemble de la société égyptienne :

Les croyances et les pratiques liées à la vénération des saints et au soufisme sont attribuées à l'ensemble des Egyptiens dans vingt cinq articles, dont dix-neuf se réfèrent à l'Egypte et aux Egyptiens et six autres aux gens, soit une proportion de 32 %. Aḥmad Amîn souligne que les villes comme les campagnes ou les villages comptent de nombreux saints.[7] Les exemples concernant la ville du Caire sont prédominants dans le *Dictionnaire*. Quinze articles mentionnent précisément cette ville, l'un de ses quartiers ou monuments et onze des vingt-deux saints cités y sont enterrés. On relève peu de distinction sociale, la plupart des catégories sociales se trouvent au contraire citées dans l'un ou l'autre de ces articles. Les paysans comme les « pauvres » apparaissent chacun deux fois seulement.[8] Trois articles signalent les couches populaires - commun du peuple (*`âmma*) ou peuple égyptien (*al-sha`b al-miṣrî*) - mais à deux reprises pour caractériser le registre de langue dont Aḥmad Amîn définit une expression (*ḥawwâshîn*, *asyâd*)[9]. Seul l'article « Mawlid al-sayyid » fait brièvement référence aux manifestations de la religiosité populaire en évoquant un lien entre les *mawlid*-s et l'expression des sentiments populaires (*sha`biyya*).[10] Les femmes sont citées dans cinq articles[11], pour trois d'entre eux l'auteur souligne leur présence parmi les gens ou les hommes.[12] Le khédive, les hommes de religion et de hauts dignitaires participent à la célébration du *mawlid* du Prophète.[13] L'histoire de la chèvre de *sayyida* Nafîsa et celle du *shaykh* Ṣâliḥ Abî Ḥadîd impliquent de riches personnages, des émirs, de hauts dignitaires et

---

[1] « Akl al-nâr », p. 54. On trouve une remarque similaire dans l'article « Al-mawâlid », p. 384.
[2] « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190, « Yâ farag », p. 419.
[3] LANE, E., *op. cit.*, pp. 243-244 et 377-379.
[4] « Al-ḍabba », p. 267.
[5] LANE, E., *op. cit.*, p. 243.
[6] « Al-aḥjiba », p. 25. Voir le chapitre « Les pratiques magiques ».
[7] « Al-istighâtha », pp. 37-38, « Al-ḍarîḥ », pp. 269-271.
[8] « Mawlid al-sayyid », pp. 387-388 et « Al-nudhûr », p. 396 pour les paysans, « Al-istighâtha », pp. 37-38 et « Al-ḍarîḥ », pp. 269-271 pour les pauvres.
[9] « Al-asyâd », pp. 45-47, « Al-ḥawwâshîn », p. 183, « Al-fâr », p. 303.
[10] « Mawlid al-sayyid », pp. 387-388.
[11] « Al-ḍarîḥ », pp. 269-271, « Al-`uqm », p. 286 , « `Anzat al-sayyida Nafîsa », p. 290, « Al-fâr », p. 303, « Al-Maghâwrî », p. 373.
[12] « Al-ḍarîḥ », pp. 269-271, « `Anzat al-sayyida Nafîsa », p. 290, « Al-fâr », p. 303.
[13] « Al-mawâlid », pp. 383-384.

même le khédive Ismâ`îl.[1] Processions et *mawlid*-s attirent de nombreux badauds et les gens viennent de toutes parts assister aux *mawlid*-s d'al-Ḥusayn et de Badawî.[2]

Les croyances et les pratiques liées aux saints apparaissent très répandues. Elles impliquent l'ensemble de la société égyptienne, les paysans comme le khédive, le commun du peuple et les notables. Elles ne sont donc pas présentées comme des traditions proprement populaires et encore moins rurales. Aḥmad Amîn relève la présence de nombreux saints en Egypte, où l'on trouve un ou plusieurs *shaykh*-s dans presque chaque ville et chaque village.[3] Le *Dictionnaire* mentionne vingt-deux saints ou *shaykh*-s en particulier, en privilégiant, à l'exception de Badawî, des saints locaux, pour la plupart enterrés au Caire.

Sainteté et soufisme sont principalement abordés sous l'angle de l'imposture. Les critiques de l'auteur prennent un caractère systématique qui, en comparaison, apparaît bien moindre dans son exposé des pratiques magiques et divinatoires. La sainteté et le soufisme sont loin d'être étudiés en eux-mêmes et la spiritualité semble singulièrement absente des exemples présentés dans le *Dictionnaire*.[4] Les mausolées élevés pour des brigands ou des tyrans, les fausses sépultures de saints construites pour empêcher les gens d'uriner dans les ruelles, les notables trompés et déshonorés par de prétendus saints, les gardiens des tombeaux qui font commerce de la religion et s'enrichissent aux dépends des plus pauvres, les soufis illusionnistes faisant étalage de faux prodiges dans les processions et les *mawlid*-s, les derviches qui simulent la piété et se servent du soufisme comme d'un moyen pour gagner leur vie, les dettes d'alcool du *shaykh* d'une confrérie importante sont autant d'éléments donnés à l'appui d'une vision extrêmement négative des saints et des soufis, qui se trouvent ainsi entachés d'un profond discrédit.[5] Au travers d'exemples fort bien choisis, l'auteur induit et sous-entend très habilement les condamnations et les critiques les plus graves.

Au-delà de l'imposture, et plus fondamentalement, Aḥmad Amîn présente comme des superstitions et des illusions les croyances et les représentations qui entourent les pouvoirs des saints.[6] Ainsi en est-il de leur pouvoir d'intercession, c'est-à-dire de la croyance selon laquelle les saints sont puissants auprès de Dieu et qu'ils peuvent « lier et délier »[7]. Il aborde de la même manière leurs prodiges et leurs pouvoirs *post-mortem*, qui soulèvent également le problème des représentations de la mort comme le montre l'article « Al-khashaba allatî taṭîru » (le cercueil qui vole).[8] Les facultés divinatoires sont perçues comme une manifestation de

---

[1] « Abû », pp. 16-22, « `Anzat al-sayyida Nafîsa », p. 290, « Al-ḍarîḥ », pp. 269-271.
[2] « Al-istighâtha », pp. 37-38, « Al-fâr », p. 303, « Al-mawâlid », pp. 383-384.
[3] « Al-ḍarîḥ », pp. 269-271.
[4] Elle apparaît cependant en divers articles du *Dictionnaire*, parfois de manière inattendue. Dans l'article « ^{Q}arâgûz », pp. 320-321, consacré aux marionnettes, il évoque le symbolisme du théâtre d'ombres dans le soufisme. Il donne l'interprétation soufie de l'un des contes présentés dans l'article « Ḥaddûta », pp. 155-161. Au sujet des expressions formées sur le mot fils, il fait mention des *ebn el-layâlî*, nom donné aux membres de la communauté qui récitait des poèmes d'amour soufis, comme ceux d'Ibn al-Fâriḍ (1181-1234), lors des *dhikr*-s, « Ibn », p. 4.
[5] « Al-istighâtha », pp. 37-38, « Al-taṣawwuf », pp. 120-121, « Sîdî el-arbe`în », p. 241, « Al-ḍarîḥ », pp. 269-271, « `Anzat al-sayyida Nafîsa », p. 290, « Al-mawâlid », pp. 383-384, « Nebayyin zîn », p. 395, « Al-nudhûr », p. 396.
[6] « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190.
[7] « Al-rabṭ », p. 209. Le monde, notamment, est supposé durer grâce à l'intercession des saints, voir MASSIGNON, L., « Taṣawwuf », *EI*[1], tome IV, p. 718.
[8] « Al-khashaba allatî taṭîru », p. 192.

sainteté[1] mais elles sont le fait d'imposteurs.[2] Les exemples du *shaykh* Yûsuf et de Aḥmad al-Ṣabbân montrent les liens qui se nouent entre la divination, la sainteté et la possession par un djinn ou un *`ifrît*.[3] Les saints apparaissent également avec les djinns et les *`afârît*-s parmi les « esprits » ou « *asyâd* » qui possèdent les humains.[4] La croyance aux saints, « *gens du monde invisible* » (*ahl `âlam al-ghayb*)[5], a donc des répercutions et des ramifications dans les croyances aux djinns et aux *`afârît*-s, à la divination et à la possession, que Aḥmad Amîn dénonce par ailleurs comme des superstitions et des illusions. Il montre ainsi comment celles-ci s'alimentent et s'entretiennent les unes les autres. Aḥmad Amîn démystifie les pouvoirs des saints. Il oppose ainsi aux grossesse miraculeuses attribuées au *shaykh* al-Maghâwrî la réalité de la stérilité masculine.[6] Il remet en question le fait que les saints soient détenteurs de la baraka. Il explique par exemple que l'eau de la source qui coule près du tombeau de l'imam al-Shâfi`î ne tient pas ses vertus médicinales de la baraka de l'imam mais des sels minéraux qu'elle contient.[7] Constatant la confusion entre sainteté et folie, il s'attaque à la représentation de la folie comme signe d'une élection divine pour lui opposer une folie d'ordre clinique.[8] Le ravissement des saints, leur lien prétendu avec Dieu et ses anges ne sont que prétextes à commettre toutes sortes d'excentricités. Aḥmad Amîn s'attache à démonter tout l'édifice des croyances concernant les saints. Ainsi passé au crible de la critique de l'auteur, le pouvoir des saints, supercherie ou illusion, n'a aucune réalité.

La présentation très critique que fait Aḥmad Amîn de la sainteté et du soufisme révèle, de manière souvent implicite, les exigences d'un islam réformé. Elle s'inscrit ainsi dans la droite ligne du réformisme musulman. Les croyances et les pratiques décrites dans le *Dictionnaire* furent en effet contestées et rejetées par ce mouvement. La Salafiyya voyait une tendance au polythéisme dans le culte des saints et le rôle d'intercesseur et d'intermédiaire entre Dieu et les hommes qui leur est dévolu. Donner des associés à Dieu (*shirk*) constitue une grave déviation au dogme de l'Unicité divine.[9] Diverses notations du *Dictionnaire* concourent à montrer que les saints sont bien l'objet d'un véritable culte. Les Egyptiens leur adressent notamment des prières, des poèmes et des chants.[10] Quand Aḥmad Amîn réprouve, en la jugeant excessive, l'invocation des saints, ne condamne-t-il pas aussi le fait que les Egyptiens recourent aux saints plutôt qu'à Dieu ?[11] Il note également que les Egyptiens vénèrent et visitent les tombeaux des saints, et s'étonne qu'ils demandent aux *shaykh*-s l'autorisation de leur rendre visite en employant l'expression « *Dustûr yâ sâda* » (Permission ô seigneurs).[12] Ces pratiques furent rejetées par la Salafiyya, qui faisait notamment valoir que « *les rites de circumambulation, d'attouchements, de baisements accomplis sur les tombes des cheikhs* » n'étaient permis par la loi musulmane que pour la *Ka`ba* lors du pèlerinage à La Mecque.[13]

---

[1] « Jinn », p. 143, « Al-ḍarîḥ », pp. 269-271, « Nebayyin zîn », p. 395.
[2] « Al-ḍarîḥ », pp. 269-271, « Nebayyin zîn », p. 395.
[3] « Jinn », p. 143.
[4] « Al-asyâd », p. 45.
[5] *Ibid.*
[6] « Al-Maghâwrî », p. 373.
[7] « `Ên el-ṣîra », p. 294. Voir aussi La baraka.
[8] « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190, « Al-darâwîsh », p. 199.
[9] « *Il est des hommes qui placent à côté de Dieu des compagnons qu'ils aiment à l'égal de Dieu ; mais ceux qui croient aiment Dieu par-dessus tout.* », *Coran*, II, 160.
[10] « Al-istighâtha », pp. 37-38, « Al-taṣawwuf », pp. 120-121, « Gallâb el-yasîr », p. 138, « Al-ḥawwâshîn », p. 183, « Al-mawâlid », pp. 383-384.
[11] « Al-istighâtha », pp. 37-38.
[12] « Al-ashyâ' al-muqaddasa », pp. 47-48, « Dustûr », pp. 199-200, « Al-`uqm », p. 286 , « Al-Maghâwrî », p. 373, « Na`l al-Gulshanî », p. 399.
[13] JOMIER, Jacques, *Le Commentaire coranique du Manâr*, Paris, Maisonneuve et Cie, 1954, p. 251.

Deux articles du *Dictionnaire* illustrent également les inquiétantes dérives du culte des saints, qui conduisent les Egyptiens à vénérer une chaussure et une chèvre.[1] Le fait qu'*al-sayyid* Aḥmad al-Badawî soit le saint le plus souvent cité dans le *Dictionnaire* ne paraît pas anodin. Sa personnalité et la vénération dont elle est l'objet furent, à partir des années 1920, au centre de polémiques qui visaient, au-delà de Badawî, le culte des saints en général. Catherine Mayeur-Jaouen explique la cristallisation des critiques autour de celui-ci par son extrême popularité et aussi par l'obscurité de ce personnage.[2] Outre l'accusation d'être un espion ou un propagandiste shi`ite, sont évoqués le risque de paganisme et d'idolâtrie entraîné par son culte, les superstitions et les illusions portées par sa légende, les sommes d'argent considérables thésaurisées par l'intermédiaire des *ex-voto*, les survivances païennes entourant son culte, les excès de ses *mawlid*-s. On relève certains de ces thèmes dans le *Dictionnaire*.

Les plus longs développements consacrés aux *ex-voto* concernent les dons promis à *sayyid* al-Badawî.[3] Aḥmad Amîn montre à quel point cet usage, motivé par la croyance aux miracles des saints, est injuste et vain : ces dons sont indûment payés par les plus pauvres, qui se privent pour enrichir en fait ceux qui amassent d'énormes fortunes en les détournant. On retrouve les arguments couramment opposés à l'usage des *ex-voto*, et notamment leur inutilité, ce qui amène Aḥmad Amîn à réclamer leur abandon au profit de la construction d'hôpitaux et d'orphelinats.

L'évocation de survivances de l'époque pharaonique à propos des *mawlid*-s et du culte des saints est particulièrement intéressante.[4] La théorie des survivances est en effet un concept central de la discipline du folklore et déterminant dans son approche des traditions. Aḥmad Amîn s'appuie sur Hérodote et reprend certaines hypothèses développées au sujet de Badawî par des voyageurs et des savants occidentaux au cours du XIXe siècle et au début du XXe siècle. Il fait également référence à la période antique au sujet de certaines créatures surnaturelles et dans sa présentation des pratiques magiques. Une telle référence contient de graves accusations : elle rejette hors de l'islam certaines croyances, tout en soulignant leur caractère païen. Elle suppose aussi la vision de la continuité de l'histoire de l'Egypte depuis l'époque pharaonique.

La célébration des *mawlid*-s, et au premier chef celui du Prophète, fait également l'objet d'une présentation critique dans le *Dictionnaire*. La célébration de l'anniversaire du Prophète suscita toujours l'hostilité de ceux qui la considéraient comme une innovation blâmable ou impie (*bid`a*) par rapport à la pratique religieuse des premiers musulmans. La plus ancienne mention de la commémoration publique de l'anniversaire de la naissance du Prophète le 12 rabî` I, à La Mecque, sa ville natale, est en effet relativement tardive puisqu'elle remonte à la fin du VIe/XIIe siècle. Le premier *mawlid* du Prophète hors de La Mecque eut lieu à Irbil, au sud-ouest de Mossoul en 604/1207. On estime qu'au Caire la participation massive de la population et des confréries à cette fête date de la même époque. A la fin du XVIe siècle (996/1588), cet usage fut introduit à la cour du sultan ottoman. La polémique, qui culmina aux VIIIe-IXe/XIVe-XVe siècles, reprit notamment avec l'émergence du wahhâbisme et du réformisme, opposés aux *mawlid*-s et à la vénération des saints.[5] Les divers aspects des *mawlid*-s soulevèrent de nombreuses critiques : processions et exhibitions

[1] « Na`l al-Gulshanî », p. 399, « `Anzat al-sayyida Nafîsa », p. 290.
[2] MAYEUR-JAOUEN, C., *Al-Sayyid al-Badawî, op. cit.*, pp. 107-119.
[3] « Al-istighâtha », pp. 37-38, « Al-nudhûr », p. 396.
[4] « Al-ḍarîḥ », pp. 269-271, « Mawlid al-sayyid », pp. 387-388.
[5] Voir FUCHS H., JONG, F. de, « Mawlid », *EI²*, tome VI, pp. 886-888.

des bannières des confréries, musique, mixité et danse lors des *dhikr*-s, participation des notables et des oulémas, etc. La description donnée par Aḥmad Amîn du *mawlid* du Prophète est à ce titre éloquente.[1] La célébration de celui-ci, en présence des dirigeants, des notables et des oulémas, donne lieu aux processions des confréries, à des séances de *dhikr*, lors desquelles des participants sont pris d'extase, aux exhibitions des soufis qui avalent des serpents, du verre ou des charbons ardents ou s'infligent des blessures, à la cérémonie de la *dûsa*, qui sont tout autant de faits contestés. Il évoque également les aspects licencieux reprochés aux *mawlid*-s : participation de gens débauchés, vraisemblablement des prostituées, au *mawlid* de Badawî, sucreries représentant un personnage ithyphallique, rencontres favorisées par la foule et la nuit, présence des femmes parmi les badauds.[2]

Le *Dictionnaire* donne une bien piètre image des soufis. Imposteurs, illusionnistes, voire alcooliques, ils sont désignés comme les propagateurs des superstitions et des illusions.[3] Aḥmad Amîn remet ainsi en cause les différentes formes de dévotion propres au soufisme. De l'organisation des confréries et de leurs pratiques religieuses, Aḥmad Amîn évoque principalement le serment qui marque l'entrée et l'engagement du disciple dans la voie soufie[4], le *dhikr*, les oraisons (*wird*) et les processions. L'auteur fait de nombreuses mais succinctes mentions au *dhikr*. Seule la danse des derviches tourneurs est l'objet d'une description détaillée.[5] Aḥmad Amîn note que chaque *shaykh* dispose d'oraisons (*wird*) particulières, ce qui est bien l'indication de l'existence d'une liturgie propre aux confréries.[6] Il en souligne également les méfaits. Parce que les gens croient que ces oraisons ont le pouvoir équivoque et quasiment magique d'augmenter la subsistance, de faire expier les fautes et d'accroître les bonnes actions, ils délaissent le travail et les bonnes œuvres pour se fier à leur récitation. Les critiques de Aḥmad Amîn rejoignent celles du courant réformiste qui voyait dans les prières surérogatoires des confréries la création de formes de dévotion absentes du Coran comme de la pratique des premiers musulmans. Muḥammad `Abduh accusait ainsi les membres des confréries de sous-estimer la lecture du Coran et les prières légales au profit « *des litanies pieuses de leur invention* »[7] et il s'éleva contre « *ceux qui ont introduit dans la communauté une liturgie inconnue du temps du Prophète et à laquelle ils consacrent le meilleur de leurs soins au détriment de l'action* ».[8] Du cérémonial des processions, également incriminé, Aḥmad Amîn relève en divers articles l'usage des bannières, des drapeaux, des instruments de musique et des lanternes dans les cortèges. Les spectaculaires pratiques d'automutilation des membres de la Rifâ`iyya et des confréries qui lui sont affiliées, ainsi que la cérémonie de la *dûsa* sont les manifestations les plus longuement décrites dans le *Dictionnaire*, qui leur accorde ainsi une valeur exemplaire.[9] Aḥmad Amîn oppose à ces exhibitions publiques, qu'il considère comme des farces ou de l'illusionnisme, la dévotion discrète et intime d'un petit nombre de confréries.[10] Les critiques de l'auteur renvoient aux différentes mesures prises, au cours des XIXe et XXe siècles, pour contrôler et réguler les pratiques des confréries, avec par exemple la publication en 1848 de la première liste des confréries officielles. Divers rites furent interdits, comme la *dûsa*, dont Aḥmad Amîn signale

[1] « Al-mawâlid », pp. 383-384.
[2] « `Alî Kâkâ », p. 288, « Al-fâr », p. 303, « Al-mawâlid », pp. 383-384, « Mawlid al-sayyid », pp. 387-388.
[3] « Al-taṣawwuf », pp. 120-121, « Al-darâwîsh », p. 199, « Al-mawâlid », pp. 383-384.
[4] « Al-`ahd », p. 293.
[5] « Al-mawlawiyya », p. 389.
[6] « Awrâd », p. 76, « Al-`ahd », p. 293.
[7] JOMIER, Jacques, *op. cit.*, p. 248.
[8] *Ibid.*, p. 240.
[9] « Al-darâwîsh », p. 199, « Al-mawâlid », pp. 383-384.
[10] « Al-taṣawwuf », pp. 120-121, « Al-mawâlid », pp. 383-384.

l'abolition ou ceux de la Rifâ`iyya, usages soufis pour lesquels l'auteur donne le plus de détails. La mixité, la danse et les transes lors des *dhikr*-s furent également combattues pour promouvoir des *dhikr*-s silencieux.

Cette présentation très critique de la sainteté et du soufisme n'en est pas moins œuvre de mémoire. Aḥmad Amîn mentionne des usages abolis ou interdits, apparemment de longue date, et vraisemblablement voués à la disparition. Ainsi en est-il de la *dûsa* et des processions de la Rifâ`iyya.[1] Nombre d'exemples donnés dans le *Dictionnaire* sont anciens et datent du XIX^e^ voire du XVIII^e^ siècle. L'histoire de la chèvre de *sayyîda* Nafîsa remonte aux années 1759-1760.[2] Aḥmad Amîn cite al-Jabartî (1754-1824/1825) et `Alî pacha Mubârak (1824-1893).[3] L'article « Al-darâwîsh », inspiré d'Edward Lane, qui vécut en Egypte de la fin de 1825 à 1828 et de 1833 à 1835, décrit des aspects du soufisme de la première moitié du XIXe siècle.[4] Mais Aḥmad Amîn ne signalant pas cette référence, rien n'indique dans ce texte la période à laquelle se rapportent les éléments qui y sont mentionnés. Les *shaykh*-s Ṣâliḥ Abî Ḥadîd et Yûsuf sont tous deux contemporains du khédive Ismâ`îl (1863-1879).[5] La description du *mawlid* de *sîdî* Ibrâhîm al-Fâr semble dater de la toute fin du XIXe siècle : Aḥmad Amîn, né en 1886, dit y avoir assisté étant enfant.[6] Celle de la célébration du *mawlid* du Prophète paraît se placer dans la seconde moitié du XIXe siècle.[7] Aḥmad Amîn ne précise pas quand il a assisté à une danse des derviches tourneurs et vu un saint refuser de faire avancer son cercueil.[8] Il décrit par ailleurs divers usages qui n'ont plus cours, et ce depuis longtemps, à l'époque de la rédaction du *Dictionnaire*, sans pourtant en signaler la disparition. Il indique ainsi que le grand *mawlid* d'*al-sayyid* al-Badawî se tient en général au début du mois de *marsî*, ce qui correspond au mois d'août.[9] Or il a été déplacé entre 1900 et 1918 au mois d'octobre. Lors de ce *mawlid*, les processions, décrites dans le *Dictionnaire*, de soufis enchaînés, figurant des prisonniers, ont cessé au début du XXe siècle.[10] Il n'évoque pas non plus la disparition du petit *mawlid* ou *mawlid* de printemps, survenu dans l'entre-deux guerre, qu'il présente au nombre des *mawlid*-s d'*al-sayyid* al-Badawî.[11] Il cite à deux reprises au sujet de Badawî et de *sayyida* Nafîsa, le miracle de la libération de captifs musulmans prisonniers des chrétiens.[12] Il s'agit certes de l'un des célèbres surnoms de Badawî mais il en porte bien d'autres. De même, Aḥmad Amîn aurait pu choisir d'autres exemples parmi les miracles accomplis par les saints. C'est peut-être parce que le souvenir de ce type de miracle s'est effacé que Aḥmad Amîn l'a consigné dans son *Dictionnaire*. La libération des captifs est une

---

[1] « Al-darâwîsh », p. 199, « Al-mawâlid », pp. 383-384.
[2] « `Anzat al-sayyida Nafîsa », p. 290.
[3] « Al-taṣawwuf », pp. 120-121, « Al-ḍarîḥ », pp. 269-271, « Nebayyin zîn », p. 395.
[4] « Al-darâwîsh », p. 199.
[5] « Jinn », pp. 141-143, « Al-ḍarîḥ », pp. 269-271.
[6] « Al-fâr », p. 303.
[7] « Al-mawâlid », pp. 383-384.
[8] « Al-khashaba allatî taṭîru », p. 192, « Al-mawlawiyya », p. 389.
[9] « Mawlid al-sayyid », pp. 387-388.
[10] « Gallâb el-yasîr », p. 138.
[11] « Mawlid al-sayyid », pp. 387-388. Interrogée sur le fait que Aḥmad Amîn ne signale ni le déplacement du grand *mawlid* au mois d'octobre, ni la disparition du *mawlid* de printemps, Madame Catherine Mayeur-Jaouen estime que « *Aḥmad Amîn n'a aucune connaissance directe personnelle du mouled de Ṭanṭâ, et qu'il écrit en recopiant la notice consacrée à Ṭanṭâ par `Alî pacha Mubârak, ou peut-être celle de la première édition de l'*Encyclopédie de l'islam », correspondance du 18 novembre 2002. Je lui exprime ici tous mes remerciements pour les précisions qu'elle m'a apportées.
[12] « Gallâb el-yasîr », p. 138, « `Anzat al-sayyida Nafîsa », p. 290.

spécialité aujourd'hui oubliée de *sayyida* Nafîsa, tout comme elle a quasiment disparu de la « *légende vivante* » de Badawî.[1]

[1] Voir MAYEUR-JAOUEN, C., *Al-Sayyid al-Badawî, op. cit.*, pp. 310-312 et 353-354.

Chapitre IV

Les pratiques magiques

1 Approches ethnologiques de la magie :

La magie peut se définir comme une technique de captation et de manipulation d'une « *force qui serait distincte de celles qui opèrent dans la nature ou dans le champ de la physique, des forces empiriquement repérables et mesurables* »[1], dont l'efficacité est symbolique, par opposition à l'efficacité technique. Selon la célèbre phrase de Marcel Mauss, la magie apparaît comme « *une gigantesque variation sur le thème du principe de causalité* ».[2] Elle désigne généralement des croyances et pratiques qui n'entrent pas dans le cadre des rites des cultes organisés, qui visent à influer sur le monde extérieur et sur les hommes, à l'image, fréquente, du lien que l'on lie ou que l'on délie. On distingue la magie blanche ou bénéfique et la magie noire ou maléfique - sorcellerie, envoûtement. La sorcellerie par ses effets néfastes - maladies, accidents, infortunes, mort - peut se définir comme une « *magie destructive et socialement réprouvée* ».[3] La magie comprend des agents - les magiciens -, des actes - les rituels magiques - et des représentations, soit les idées et les croyances portant sur les actes et la force magiques.

1.1 Marginalité du magicien :

Le pouvoir magique est avant tout une qualification sociale, qui s'attache à ce qui, dans une société donnée, paraît singulier, exceptionnel ou mystérieux. Pour être considéré comme tel, le magicien occupe généralement une position socialement définie comme anormale ou marginale. Le pouvoir magique se trouve en effet souvent associé à des particularités physiques (regard vif, infirmités, nervosité, maladies comme l'hystérie, gémellité), à la dextérité (ventriloques, jongleurs, bateleurs), à l'exercice de diverses professions (médecin, barbier, forgeron, berger, acteur, fossoyeur, bourreau), à certaines positions sociales (chef, princes, prêtres, veuves), ou encore au statut d'étranger. Dans le monde arabe par exemple, les magiciens sont fréquemment maghrébins en Orient et orientaux au Maghreb.[4] De même, en raison de leur position sociale, les femmes se voient souvent attribuer des pouvoirs magiques, bien que les magiciens soient en général des hommes. La nubilité, la virginité, les menstrues, la grossesse, les couches et la ménopause seraient douées d'une grande efficacité magique. Les enfants, qui ont également une place particulière au sein de la société, servent fréquemment d'auxiliaires au magicien. Selon François Laplantine, c'est la puissance attribuée au magicien, et non pas son caractère malfaisant, qui explique sa position toujours marginale.[5] Le personnage du magicien occupe une place importante dans les mythes, les légendes et les contes, qui nourrissent la représentation de ses pouvoirs merveilleux : métamorphoses, don d'ubiquité, réalisation des désirs, etc. Les magiciens sont

---

[1] FAVRET-SAADA, Jeanne, *Les Mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 331-332.
[2] MAUSS, M., et HUBERT, H., « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *L'Année sociologique*, 1902-1903, repris dans MAUSS, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1999, 8e édition (1re édition : 1950), p. 56.
[3] FAVRET-SAADA, Jeanne, « Sorcellerie », in BONTE, P., IZARD, M., dir., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1992 (2e édition), p. 670.
[4] DOUTTE, Edmond, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Paris, Maisonneuve et Geuthner, 1984 (1re éd. 1908), p. 50.
[5] LAPLANTINE, François, « Magie », *Les 50 mots clés de l'Anthropologie*, Toulouse, Privat, 1974, p. 117.

généralement des professionnels. Le pouvoir magique peut se transmettre soit par hérédité, par exemple dans certaines sociétés dans les castes des bergers ou des forgerons, soit par révélation ou par l'initiation et l'enseignement.

1.2 Les rituels magiques :

« *Les rites magiques sont extraordinairement formels et tendent* (...) *au raffinement le plus extrême de la préciosité mystique* »[1].

Les conditions du rite :

L'accomplissement des rituels magiques est soumis à de nombreuses conditions préalables. Les rites doivent être effectués à des moments particuliers (selon les heures, les jours de la semaine, le cycle de la lune et des saisons, la position des astres d'où les liens de la magie avec l'astrologie) et en des lieux précis, comme les lieux hantés par les fantômes ou les démons, ainsi des cimetières, des carrefours, des forêts et des marais, ou encore les endroits symboliques d'une maison, le seuil, le foyer ou le toit. De même, la collecte des substances employées dans la « pharmacopée magique » est précisément réglée et ritualisée. Des prescriptions telles que le jeûne, la purification, l'abstinence, le port de certains vêtements concernent également le magicien et son client. La musique, la danse, les fumigations, l'emploi de stupéfiants contribuent également à placer les officiants dans des dispositions différentes d'un état psychologique et physique « normal » ou habituel. La multiplication des conditions des rites donne à la magie un caractère mystérieux et compliqué, étrange et rare. Une telle prolifération permet par ailleurs d'expliquer l'échec du rituel par une maladresse commise lors de son accomplissement, qui se doit de respecter scrupuleusement des règles nombreuses et complexes.

Les rites manuels :

On distingue généralement les rites manuels des rites oraux, bien qu'ils soient intimement associés au cours des cérémonies. Les pratiques magiques mettent notamment en œuvre des rites sacrificiels, des rites de purification, par les fumigations, la vapeur, l'eau ou le feu, qui forment une part importante des rites curatifs et conjuratoires, et des rites sympathiques fondés sur l'association et la transmission de propriétés ou vertus par sympathie. Il s'agit là d'une sorte de « *cuisine magique* » : « *la magie est un art d'accommoder, de préparer des mélanges, des fermentations et des mets. Ses produits sont triturés, broyés, malaxés, dilués, transformés en parfums, en boissons, en infusions, en pâtes, en gâteaux à formes spéciales, en image pour être fumigés, bus, mangés ou gardés comme amulettes. Cette cuisine, chimie ou pharmacie, n'a pas seulement pour objet de rendre utilisables les choses magiques, elle sert à leur donner leur forme rituelle, qui fait partie, et non la moindre, de leur efficacité* ». [2] La magie procède également à la fabrication d'objets, images, figurines, amulettes et talismans.

La valeur ou la potentialité magique des êtres et des choses résultent de la position relative qu'ils occupent dans une société. Leur potentialité magique est d'autant plus grande qu'ils sont placés hors du domaine et de l'usage commun ou normal. Mauss souligne à titre

[1] MAUSS, M. et HUBERT, H., *op. cit.*, p. 51.
[2] *Ibid.*, p. 46.

d'exemple le caractère éminemment magique que revêt l'évocation des morts, dans le monde - distinct et séparé - desquels les magiciens puisent fréquemment leurs pouvoirs.[1] Les rites magiques procèdent souvent par violation ou inversion des normes, par l'emploi notamment « d'ingrédients » interdits, impurs ou répugnants, tels les excréments, le sang, les ordures, les ossements, les fœtus, etc. Au travers de la transgression des interdits, la magie cherche à « *acquérir par le renversement du champ structurel qui fonde la religion, la proximité maxima avec le sacré, qui est le principe de toute efficacité* »[2].

Les rites oraux : la magie de la parole

« *On désigne d'ordinaire les rites oraux magiques sous le nom générique d'incantations.* »[3] Les paroles et les formules magiques revêtent différentes formes : serments, vœux, prières, hymnes. Les incantations peuvent être puisées dans les textes sacrés et les livres saints comme les Veda, la Bible ou le Coran. Elles se font aussi selon un langage spécial, qui peut être celui des dieux ou des esprits, et utilisent des mots de langues étrangères et des termes incompréhensibles. Les incantations expriment la nature et l'objet du rite. Elles en précisent le rôle et le destinataire. Elles nomment les choses et les actes pour les susciter, les mots assurant l'emprise sur les choses. Elles agissent parfois au nom d'un intermédiaire, puissance surnaturelle ou divinité. Comme les rites manuels, les rites oraux sont extrêmement réglés. Les gestes et les paroles sont souvent répétés en fonction des nombres magiques et selon une certaine orientation.[4]

1.3 L'efficacité de la magie :

On distingue généralement la magie sympathique, naturelle ou directe, qui se fonde sur les réseaux de correspondances et d'oppositions qu'entretiennent entre eux les êtres et les choses et la magie cérémonielle, théurgique ou indirecte, qui agit par l'intermédiaire d'esprits ou d'êtres surnaturels. Les représentations de l'efficacité de la magie sympathique reposent sur les trois principes de contiguïté, similarité et contrariété.[5] Ils s'appuient sur les propriétés des plantes, des animaux, des minéraux, des substances, des différentes parties du corps, des figures géométriques, des nombres, etc., qui sont susceptibles de se transmettre d'une chose à une autre au travers de réseaux de sympathie, ou de se contrarier par antipathie. Ces propriétés et ces réseaux forment un système de classification, qui détermine les équivalences et les oppositions entre ses divers éléments. C'est pourquoi, selon Claude Lévi-Strauss, les pratiques dites magiques révèlent, à l'intérieur d'une culture donnée, comment l'univers est ordonné.

Le principe de contiguïté (ou magie contagieuse) veut que les choses qui ont été en contact restent unies et continuent d'agir les unes sur les autres à distance. Le traitement d'un objet affectera également la personne avec laquelle il a été en rapport. Par identification de la partie au tout, on peut ainsi atteindre un individu par l'intermédiaire de ses dents, ses ongles, ses cheveux, sa salive ou sa sueur. L'idée de contiguïté implique celle de contagion : les

---

[1] Voir MAUSS, M. et HUBERT, H., *op. cit.*, p. 113.
[2] LAPLANTINE, F., *op. cit.*, p. 118.
[3] MAUSS, M. et HUBERT, H., *op. cit.*, p. 47.
[4] On peut se reporter à l'analyse d'une formule magique par TODOROV, Tzvetan, « Le Discours de la magie », *L'Homme*, tome XIII (4), 1973, pp. 38-65.
[5] Les lois de sympathie, soit les principes de contiguïté et de similarité à l'œuvre dans les rituels magiques, ont été mises en évidence par James Frazer (1854-1941). Elles sont reprises et développées par MAUSS, M. et HUBERT, H., *op. cit.*, pp. 56-67.

propriétés, les qualités, les maladies, la chance sont transmissibles par des chaînes sympathiques. Le principe de similarité (ou magie imitative) s'appuie sur les représentations symboliques : l'image est à la chose ce que la partie est au tout. On cherche à obtenir l'effet désiré par imitation, le semblable engendrant le semblable. Le feu du magicien produit le soleil puisque le soleil est feu. Enfin, le principe de contrariété repose sur la lutte des propriétés. En présence d'un état qu'il s'agit de faire cesser au moyen d'un symbole, le semblable agit sur le semblable et suscite son contraire : un couteau stérilisateur guérit par exemple de la stérilité et produit son contraire, la fertilité. En présence d'un état opposé à celui que l'on désire produire, le contraire agit sur le contraire : le feu, contraire à l'eau, lutte contre la pluie.

La magie théurgique ou indirecte agit par l'intermédiaire d'êtres ou de puissances surnaturels : âmes des morts, esprits, génies, démons, saints ou divinités forment des auxiliaires magiques. Les pouvoirs du magicien sont communément expliqués par sa faculté de communication avec le monde des esprits ou par son association avec eux, par relation de parenté ou de mariage, conclusion d'un pacte ou par la possession.

La force magique : la notion de *mana* ou le signifiant flottant

Pour Marcel Mauss, le fonctionnement des rites magiques n'épuise pas l'acte magique. Ils forment le moyen de manipuler la force magique. Celle-ci, représentée par le pouvoir du magicien, du rite ou de l'esprit invoqué est, en dernière analyse, la cause de l'efficacité magique. Cette notion de force magique rend compte du fonctionnement de la magie et en régit les représentations. La magie repose sur la croyance en une force surnaturelle que le magicien ou le sorcier est capable de manipuler. Pour définir cette force, Mauss recourt au terme polynésien de *mana*[1]. Le *mana* désigne tout à la fois une force surnaturelle, mystérieuse et vitale, son vecteur ou son véhicule, une chose, une action, une qualité, une substance maniable et transmissible, ou encore l'efficacité même des choses. Il apparaît comme une qualité ajoutée aux choses, une sorte du quintessence. Soulignant la fréquence des conceptions de type *mana* qui pourraient ainsi représenter une forme de pensée universelle, Claude Lévi-Strauss considère que la notion de *mana* est sémantiquement affectée d'une « *valeur symbolique zéro* »[2] et que ce terme serait un « *signifiant flottant* »[3]. Comme « truc » et « machin » en français, le *mana* ne signifie rien et peut ainsi tout signifier. « *Mais toujours et partout, ces types de notions interviennent, un peu comme des symboles algébriques, pour représenter une valeur indéterminée de signification, en elle-même vide de sens et donc susceptible de recevoir n'importe quel sens, dont l'unique fonction est de combler un écart entre le signifiant et le signifié, ou, plus exactement, de signaler le fait que dans telle circonstance, telle occasion, ou telle de leurs manifestations, un rapport d'inadéquation s'établit entre signifiant et signifié au préjudice de la relation complémentaire antérieure.* »[4] Selon Lévi-Strauss, l'homme dispose à son origine d'une intégralité de signifiants mais qui ne

---

[1] Le terme de *mana* fut relevé par le missionnaire et linguiste R. H. Codrigton en 1881. Les travaux anthropologiques sur les formes originelles de la religion utilisèrent largement ce terme, ainsi que les concepts nord-américains semblables de *manitou* et d'*orenda*, pour illustrer « *l'idée d'une qualité abstraite ou d'un support de pouvoir surnaturel sur lequel repose l'action humaine ou dont celle-ci dépend* ». KEESING, R., « Mana », in BONTE, P., IZARD, M., dir., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1992 (2e édition), p. 441.

[2] LEVI-STRAUSS, Claude, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in MAUSS, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1999, 8e édition (1re édition : 1950), p. L.

[3] *Ibid.*, p. XLIX.

[4] *Ibid.*, p. XLIV.

se trouvent pas immédiatement affectés à un signifié. Il en résulterait une surabondance de signifiants par rapport aux signifiés repérés. La pensée symbolique et la pensée magique permettent en ce sens de résoudre les contradictions de la « *condition intellectuelle de l'homme, qui est que l'univers ne signifie jamais assez, et que la pensée dispose toujours de trop de significations pour la quantité d'objets auxquels elle peut accrocher celles-ci* ».[1]

1.4 Magie et religion : deux catégories opposées ?

De nombreux auteurs ont cherché à définir la religion et la magie comme deux catégories opposées. Les anthropologues n'accordent aujourd'hui qu'une valeur tendancielle à ces définitions par opposition. Dans un article intitulé « La notion spontanée de magie dans le discours anthropologique », Paul Jorion et Geneviève Delbos notent que la notion de magie renvoie à un ensemble rarement défini de pratiques et de représentations.[2] Ils critiquent le fait de la situer, en guise de définition, entre science et religion, pour la faire ainsi apparaître d'une part comme une science sans rationalité, fondée sur de fausses causalités, et d'autre part, comme une religion privée, sans théologie.

La différence entre magie et religion reposerait principalement sur l'immanence ou la transcendance des forces surnaturelles. Le sociologue Georges Gurvitch distingue par exemple le *mana*, défini comme une force impersonnelle immanente à la nature, à la base de la magie, et le sacré, force surnaturelle transcendante, au fondement de la religion. Si l'on peut commander au *mana*, le sacré exige la soumission. Le *mana* n'aurait aucun rapport avec la religion, le divin et le sacré dans la mesure où cette force surnaturelle n'implique ni obéissance, ni soumission et n'apporte pas le salut.[3] Cependant la magie dite indirecte ou cérémonielle agit par l'intermédiaire des âmes des morts, des esprits, des démons, des saints ou des dieux au moyen d'un rituel, et ne s'appuie donc pas sur des forces impersonnelles immanentes à la nature. On a pu caractériser, comme Frazer, la religion par la prière adressée à des puissances ou des divinités individualisées et la magie par l'ordre donné à des forces impersonnelles. On trouve en effet dans la magie l'idée de contrainte et de manipulation des forces surnaturelles, différente de l'attitude religieuse, déférente envers le divin. Certains auteurs ont ainsi défini la religion comme le pôle de la relation ou de la conciliation et la magie comme celui de la contrainte. La prière, « *respectueuse persuasion* »[4], recèle une part de contingence, les dieux peuvent refuser de l'exaucer tandis que le rite magique oblige, par son efficacité immédiate et mécanique. On peut ainsi voir « *quelque chose de prométhéen dans le processus magique* »[5], le magicien s'appropriant une puissance d'ordinaire réservée aux dieux et rivalisant avec eux. Mais l'idée de contrainte n'est pas étrangère à certains rites religieux, et de même, les esprits n'obéissent pas toujours aux magiciens qui finissent par les prier.[6] On peut aussi opposer le caractère officiel et collectif de la religion à celui, clandestin

---

[1] LEVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974 (1re édition : 1958), p. 211.

[2] JORION, Paul et DELBOS, Geneviève, « La notion spontanée de magie dans le discours anthropologique », *L'Homme*, XX (I), janvier-mars 1980, pp. 91-103.

[3] La théorie de G. Gurvitch (1894-1965) est citée par BASTIDE, Roger, « Magie », *Encyclopaedia Universalis*, tome 14, Paris, Editions de l'*Encyclopaedia Universalis*, 1995, p. 257.

[4] DEVISCH, R., « Magie », in BONTE, P., IZARD, M., dir., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1992 (2e édition), p. 432.

[5] LAPLANTINE, F., *op. cit.*, 1974, p. 117.

[6] « *L'exemple des sacrements catholiques, qui agissent* ex opere operato*, montre qu'on ne saurait, à cet égard, opposer magie et religion, en réservant à la seule magie le monopole de l'efficacité de l'acte et une capacité d'action contraignante sur les dieux.* » HERRENSCHMIDT, O., « Religion », in BONTE, P., IZARD, M., dir., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1992 (2e édition), p. 624.

et individuel, de la magie. Pour Durkeim, la religion se distingue par la forme publique et obligatoire de ses rites tandis que la magie repose sur des rites privés et facultatifs. Le culte religieux revêt en effet un caractère solennel, public et régulier alors que les rites magiques se déroulent en général à l'écart, dans l'isolement et le secret. Pour Marcel Mauss, est magique « *tout rite qui ne fait pas partie d'un culte organisé,* rite privé, secret et mystérieux, tendant comme limite vers le rite prohibé ».[1] Pour cet auteur, la religion représente le pôle du sacrifice, qui comprend l'adoration des dieux et la communion des fidèles ; la magie représente le pôle du maléfice et repose sur la manipulation de forces impersonnelles dans un but individuel. Il existe cependant des pratiques magiques collectives comme c'est le cas de rites propitiatoires de chasse, de pêche ou de guerre. Une communauté frappée par le malheur peut se rassembler autour du magicien : « *comme on le voit fréquemment en Afrique, le groupe agressé ou victime d'une calamité, se mobilise tout entier derrière le magicien du village, communie avec lui, resserre des relations alors distendues et élabore contre l'origine présumée du mal une même riposte collective* ».[2] Malinowski (1884-1942) voit dans les pratiques magiques l'affirmation du pouvoir de l'homme sur la nature et des actes visant un but pratique, tandis que les rites religieux portent en eux-mêmes leur propre fin. Comparant la signification d'un rite destiné à prévenir la mort d'un nouveau-né et celle d'une cérémonie célébrant une naissance, il considère que « *le premier rite a un but pratique défini qui est connu de tous ceux qui le pratiquent, et qui peut être obtenu de tout informateur... La cérémonie post-natale ... n'a pas de but ; elle n'est pas un moyen dirigé vers une fin, mais une fin en soi. Elle exprime les sentiments de la mère, du père, des proches, de la communauté tout entière mais il n'y a pas d'événements à venir que cette cérémonie préfigure, et qu'elle serait supposée amener ou prévenir* ».[3] Outre les différences d'agents et de lieux, l'interdiction peut également marquer de manière formelle l'antagonisme entre les rites religieux et les rites magiques, notamment les maléfices - la sorcellerie apparaît en effet comme une forme de magie « *socialement réprouvée* »[4]. Selon Marcel Mauss, « *l'interdiction est la limite dont la magie tout entière se rapproche* ».[5] Néanmoins l'opposition entre le caractère licite des pratiques religieuses et le caractère illicite des pratiques magiques se trouve contredite par l'existence d'une magie bénéfique placée au service du culte (exorcisme des démons, talismans, rites de fécondité). Certains rites religieux sont par ailleurs malfaisants (rites de mort sanctionnant des interdictions rituelles, imprécations contre les ennemis).

Une classification précise des domaines religieux et magiques n'apparaît possible que pour une culture particulière. C'est pourquoi Mauss recommandait d'adopter un point de vue subjectif : sont magiques les faits considérés comme tels à l'intérieur d'une société donnée. A ce titre, la célèbre étude de l'anthropologue britannique Edward E. Evans-Pritchard (1902-1973) sur les Azande[6], constitue une référence. Evans-Pritchard n'a retenu que les distinctions ressenties et nommées par les Azande, pour mettre notamment en évidence la différence entre *witchcraft* et *sorcery*. Les *witches* ont dans l'intestin grêle une substance appelée « *mangu* », transmise par hérédité, qui leur donne la capacité innée et souvent inconsciente de nuire à

[1] MAUSS, M. et HUBERT, H., *op. cit.*, p. 16. C'est l'auteur qui souligne.
[2] LAPLANTINE, F., *op. cit.*, p. 121.
[3] Cité par MERCIER, P. , « La conception du monde et de la société. La religion et la magie », in POIRIER, Jean, *Ethnologie générale*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1968, p. 986.
[4] FAVRET-SAADA, Jeanne, « Sorcellerie », *op. cit.* , p. 670.
[5] MAUSS, M. et HUBERT, H., *op. cit.*, p. 14.
[6] EVANS-PRITCHARD, E. E., *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press, 1937. Les Azande ou Zande, du groupe de langue niger-congo, vivent principalement dans le bassin du fleuve Uélé, un affluent du Congo, aux confins de la République démocratique du Congo, de la République centrafricaine et du Soudan.

autrui. Les *sorcerers* pratiquent quant à eux la sorcellerie de manière consciente et volontaire, à l'aide de maléfices dont ils ont acquis la connaissance par apprentissage. Pour Evans-Pritchard, la magie n'est pas intelligible si on la considère en elle-même. Il faut pour la comprendre la rapporter aux autres croyances, comme partie d'un système de pensées et d'actions.

Magie et religion n'apparaissent donc pas comme deux domaines exclusifs l'un de l'autre. Malgré leurs orientations différentes, elles peuvent ainsi se trouver mêlées à l'intérieur d'un rituel ou d'une institution. « *Il existe toute une gamme de conduites de manipulation dans les rituels considérés comme religieux qui montrent la compénétration de la magie et de la religion.* »[1] Les magiciens puisent leurs pouvoirs au contact du sacré et utilisent ou manipulent en cela des rituels religieux. Il n'y a presque pas, selon Mauss, de rites religieux qui n'aient des équivalents dans la magie, qui les copient ou les parodient.[2] Pour Roger Bastide la coexistence de la magie et de la religion exprime deux attitudes différentes mais parallèles envers le sacré : « *ces deux phénomènes constituent les deux pôles, sinistres et lumineux, du sacré,* (...) *la distinction entre eux est plus de tendance que proprement ontologique* ».[3] Religion, magie bénéfique et sorcellerie sont, selon lui, « *étroitement unies et dialectiquement complémentaires* ».[4] A l'intérieur d'une société donnée, elles peuvent coexister, se trouver en concurrence, s'opposer ou se suppléer. Elles paraissent relever d'un même ensemble de pratiques symboliques.[5]

1.5 Fonctions de la magie :

1.5.1 La magie résout un problème singulier :

Selon Paul Jorion et Geneviève Delbos, l'un des traits saillants de la magie est que sa pratique concerne le destin individuel.[6] Elle résout un problème singulier : le malheur d'un individu ou d'une communauté. Elle permet notamment de répondre à la question « Pourquoi cela m'arrive-t-il à moi ? » en expliquant les collisions de certaines chaînes causales, comme l'illustre ce beau passage de l'étude d'Evans-Pritchard sur les Zande.

« *Il arrive quelquefois en pays zande qu'un vieux grenier s'écroule. Il n'y a là rien de surprenant. Tout Zande sait que les termites rongent les montants, et que même le bois le plus dur se gâte à la longue. Or le grenier est la résidence estivale des familles zande et l'on s'assied dessous au moment le plus chaud de la journée. On y bavarde, on y joue au jeu africain des trous, ou l'on y travaille à quelque tâche artisanale. Il peut donc se faire que des gens soient assis sous le grenier lorsqu'il s'écroule, et qu'ils soient blessés, car le grenier est une construction lourde faite de poutres et d'argile, et du millet peut y être entreposé. Pourquoi a-t-il fallu que ces personnes-là aient été assises sous ce grenier-là au moment précis où il s'effondra ? Qu'il se soit écroulé est facile à comprendre, mais pourquoi a-t-il fallu qu'il s'effondre à ce moment-là, quand ces personnages bien précis étaient assis dessous ? Il aurait pu s'écrouler n'importe quand, alors pourquoi a-t-il dû tomber*

[1] DEVISCH, R., *op. cit.*, p. 432.
[2] MAUSS, M. et HUBERT, H., *op. cit.*, p. 4.
[3] BASTIDE, Roger, « Ethnologie religieuse », *Encyclopaedia Universalis*, tome 8, Paris, Editions de l'*Encyclopaedia Universalis*, 1995, p. 997.
[4] *Ibid.*
[5] CUISENIER, Jean, *La Tradition populaire*, Paris, PUF, Que sais-je ? n° 1 740, 1995, p. 66.
[6] JORION, Paul et DELBOS, Geneviève, *op. cit.* , pp. 91-103.

précisément quand certaines personnes profitaient de son aimable couvert ? Nous disons que le grenier s'écroula du fait que ses montants avaient été sapés par des termites. Voilà la cause qui explique l'écroulement du grenier. Nous disons aussi qu'il y avait des gens assis dessous à ce moment-là parce que c'était le moment le plus chaud de la journée et qu'ils s'étaient dit qu'il y avait là un endroit confortable pour bavarder et travailler. Voilà pourquoi il y avait du monde sous le grenier au moment où il s'écroula. Pour un entendement comme le nôtre, le seul rapport entre ces deux faits, dont les causes sont indépendantes, est leur coïncidence dans le temps et l'espace. Nous n'expliquons pas pourquoi les deux chaînes causales se sont croisées à un certain moment et à un certain endroit, puisqu'il n'y a pas d'interdépendance entre elles. La philosophie zande dispose du lien manquant. Le Zande sait que les montants furent minés par les termites et que les gens étaient assis sous le grenier pour échapper à la chaleur et à l'éclat du soleil. Mais il sait par ailleurs pourquoi ces deux événements se produisirent exactement au même moment du temps et de l'espace. A cause de la sorcellerie. »[1]

Au travers d'une enquête menée dans le Bocage normand, Jeanne Favret-Saada a montré que la sorcellerie permettait à la victime d'une série d'infortunes d'identifier la cause de son malheur. Le recours à un désorceleur lui permet de désigner un sorcier et de renvoyer le sort à son agresseur.[2]

1.5.2 La magie fournit des réponses à des situations d'incertitude :

Pour Malinowski, la magie permettrait de surmonter l'anxiété et l'angoisse engendrées par des actions dangereuses ou au succès incertain. Il donne l'exemple des pêcheurs des îles Trobriand, dans le Pacifique[3], qui ne célèbrent aucun rituel magique quand ils vont dans les lagons, mais qui s'en entourent au contraire lorsqu'ils partent en pleine mer. Le recours à la magie intervient souvent, en effet, là où l'action humaine paraît aléatoire, c'est le cas de la pêche, de la chasse et de l'agriculture. On y fait également appel lorsque l'on se heurte à la liberté ou à la volonté des autres avec par exemple les pratiques magiques destinées à provoquer ou faire cesser l'amour. Selon l'anthropologue britannique Raymond W. Firth (né en 1901), la magie est l'une des formes de « *réponse culturelle* [donnée] *à des situations d'incertitude* ».[4]

1.5.3 Un caractère cathartique :

L'exercice de la magie est souvent lié aux désirs, aux sentiments de jalousie, de vengeance, à la volonté de pouvoir. La sorcellerie peut ainsi apparaître comme l'expression et la projection de désirs ou de sentiments défendus par les règles sociales. La croyance en la sorcellerie permet selon Evans-Pritchard à certaines société de faire l'économie de formes d'hostilités ouvertes. La sorcellerie serait révélatrice des lignes de tensions et des conflits entre les groupes à l'intérieur d'une structure sociale. Dans les sociétés polygames par exemple, les accusations de sorcellerie sont fréquentes entre les coépouses. Dans certaines

---

[1] EVANS-PRITCHARD, E. E., *op. cit.*, pp. 69-70, traduit et cité par JORION, Paul et DELBOS, Geneviève, *op. cit.*, p. 93.
[2] FAVRET-SAADA, Jeanne, *Les Mots, la mort, les sorts*, *op. cit.*, 427 p.
[3] Dont Malinowski fut le célèbre ethnologue. Voir MALINOWSKI, B., *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1989 (1922 pour l'édition originale), 606 p..
[4] Cité par MERCIER, P., *op. cit.*, p. 988.

sociétés, la magie participe à la régulation sociale. L'accusation de sorcellerie peut par exemple frapper ceux qui s'élèvent au-dessus des autres par l'autorité ou la richesse.

1.5.4 Une fonction expressive et thérapeutique : l'efficacité symbolique de la magie

D'autres auteurs privilégient la fonction expressive de la magie. Elle dispose d'une efficacité *sui generis* « *par le fait même qu'elle énonce ou opère* »[1]. Les pratiques magiques signifient ce qui n'a pas de sens ou qui n'est pas exprimable. Elles permettent selon Claude Lévi-Strauss « *d'objectiver des états subjectifs, de formuler des impressions informulables, et d'intégrer des expériences inarticulées en système* ».[2]

Certains auteurs soulignent que la magie se fonde sur un système de transferts symboliques, comparable aux mécanismes de la psychanalyse. La magie « *obéit à des* lois *qui sont les* lois de l'inconscient*, à l'œuvre tant dans la cure psychanalytique que dans les pratiques psychothérapiques africaines. Il s'agit dans tous les cas d'un procédé inducteur, susceptible d'entraîner une transformation organique ou psychique, au moyen d'une manipulation et d'une réorganisation culturelle du matériel symbolique* ».[3] Claude Lévi-Strauss montre par exemple l'efficacité symbolique d'un chant de *chaman*[4] destiné à favoriser un accouchement difficile. Ce chant raconte les péripéties du combat livré par le *chaman* et les esprits protecteurs contre Muu, puissance responsable du développement des fœtus, qui s'est emparée de l'âme ou des forces vitales de la future mère. « *Le chaman fournit à sa malade un* langage*, dans lequel peuvent s'exprimer immédiatement des états informulés et autrement informulables. Et c'est le passage à cette expression verbale (qui permet, en même temps de vivre sous une forme ordonnée et intelligible une expérience actuelle, mais, sans cela, anarchique et ineffable) qui provoque le déblocage du processus physiologique, c'est-à-dire la réorganisation, dans un sens favorable, de la séquence dont la malade subit le déroulement.* »[5]

---

[1] DEVISCH, R., *op. cit.*, p. 432.
[2] LEVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, pp. 196-197.
[3] LAPLANTINE, F., *op. cit.*, p. 120. C'est l'auteur qui souligne.
[4] Le terme *chaman* ou *chamane* est emprunté aux Toungouses de Sibérie, qui désignent ainsi celui qui, élu par un esprit, est à la fois prêtre, sorcier, magicien et devin. Intermédiaire entre le monde des hommes et celui des esprits, monde dans lequel il voyage au cours de ses transes, il a un rôle de guérisseur et la charge d'entretenir la vitalité de sa communauté. Le chamanisme est présent dans les sociétés sibériennes et américiennes. Voir SALES, A. de, « Chamanisme », in BONTE, P., IZARD, M., dir., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1992 (2e édition), pp. 132-134.
[5] LEVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 226. C'est l'auteur qui souligne. Voir aussi pp. 227-234 les analogies entre la cure chamanique et la cure psychanalytique.

2 Magie et islam : réalité, nature et statut de la magie en islam

2.1 La magie (*siḥr*) dans le Coran et le *ḥadîth* :

Dans le Coran, la magie apparaît comme les bribes d'un savoir céleste enseigné aux hommes par les démons et les anges déchus Hârût et Mârût :

« *Ils ont suivi ce que les démons avaient imaginé contre le royaume de Salomon ; mais ce n'est pas Salomon qui fut infidèle, ce sont les démons. Ils enseignent aux hommes la magie et la science qui avait été donnée aux deux anges de Babylone, Harout et Marout. Ceux-ci n'instruisaient personne dans leur art sans dire : Nous sommes la tentation, prends garde de devenir infidèle ; les hommes apprenaient d'eux les moyens de semer la désunion entre l'homme et sa femme ; mais les anges n'attaquaient personne sans la permission de Dieu ; cependant les hommes apprenaient ce qui leur était nuisible, et non pas ce qui pouvait leur être avantageux, et ils savaient que celui qui avait acheté cet art était déshérité de toute part dans la vie future. Vil prix que celui pour lequel ils ont livré leurs âmes, s'ils l'eussent su !* »[1]

Selon les commentateurs cités par D. B. Macdonald dans son article sur la magie, « *les* shaiṭâns (...) *sont la source de la magie ; ils écoutaient aux murs du Ciel*[2] (...) *et ajoutaient des mensonges à ce qu'ils avaient entendu ; ils le rapportaient aux* kâhins [les devins] *et en faisaient des livres ; ils enseignaient aux hommes ce que contenaient ces livres, en les récitant.* »[3] Quant aux deux anges déchus Hârût et Mârût, la tradition exégétique explique que les anges ayant critiqué les péchés des hommes, Dieu les défia de faire mieux, placés dans les mêmes conditions. Les anges Hârût et Mârût furent désignés pour l'épreuve mais ils ne surent éviter de graves péchés. Ayant choisi d'expier leurs fautes ici-bas plutôt qu'en enfer, ils furent pendus par les pieds dans un puits à Babylone.[4]

Les références à la magie (racine « *sḥr* »)[5] dans le Coran s'appliquent pour la plupart à l'histoire de l'Egypte pharaonique, de Babylone et d'Israël. Elles apparaissent également au travers des accusations portées contre les prophètes par leurs adversaires : « *c'est ainsi qu'il n'y eut point d'apôtre envoyé vers leurs devanciers, qu'ils n'aient traité de sorcier ou de fou* ».[6] En raison de ses miracles, Moïse (Mûsâ), qui affronta les magiciens réunis par Pharaon, est considéré comme un magicien, un homme ensorcelé, un sorcier ou un possédé (*majnûn*).[7] Ainsi de Jésus (`Isa) : « *Je t'ai enseigné l'Ecriture, la Sagesse, le Pentateuque et l'Evangile ; tu formas de boue la figure d'un oiseau par ma permission ; ton souffle l'anima*

---

[1] II, 96.
[2] Les démons et les djinns écoutent aux portes du Ciel (XV, 16-18 ; XXXVII, 6-10 ; LXVII, 5 ; LXXII, 8-9). Ceux qui s'en approchent sont chassés par les anges à coup d'étoile filante.
[3] MACDONALD, D. B., « Siḥr », *EI*[1], p. 426.
[4] VAJDA, G., « Hârût wa Mârût », *EI*², tome III, pp. 243-244.
[5] A. Kovalenko recense vingt-six sourates et cinquante-cinq versets où apparaissent des mots ayant pour racine « *sḥr* » (selon la numérotation cairote) : II, 102 ; V, 110 ; VI, 7 ; VII, 109, 112, 113, 116, 120, 132 ; X, 2, 76, 77, 79, 81 ; XI, 7 ; XV, 15 ; XVII, 47, 101 ; XX, 57, 58, 63, 66, 69, 70, 71, 73 ; XXI, 3 ; XXIII, 89 ; XXV, 8 ; XXVI, 34, 35, 37, 38, 40, 41, 46, 49, 153, 185 ; XXVII, 13 ; XXVIII, 36, 48 ; XXXIV, 43 ; XXXVII, 15 ; XXXVIII, 4 ; XL, 24 ; XLIII, 30, 49 ; XLVI, 7 ; LI, 39, 52 ; LII, 15 ; LIV, 2 ; LXI, 6 ; LXXIV, 24. KOVALENKO, Anatoly, *Les concepts de magie* (siḥr) *et de sciences occultes* (`ilm al-ġayb) *en Islam*, thèse de doctorat de troisième cycle, sous la direction de T. Fahd, Université de Strasbourg, 1979, p. 107.
[6] LI, 52.
[7] VII, 105 ; XVII,103 ; XX, 59, 66, 74 ; XXVI, 33, 34, 48 ; XXVII, 13 ; XXVIII, 36 ; XL, 25 ; XLIII, 48 ; LI, 39. Sur les miracles réalisés par Moïse devant Pharaon : VII, 100-122 ; X, 76-82 ; XX, 58-75 ; XXVI, 15-51.

par ma permission ; tu guéris un aveugle de naissance et un lépreux par ma permission ; tu fis sortir les morts de leurs tombeaux par ma permission. Je détournai de toi les mains des juifs. Au milieu des miracles que tu fis éclater à leurs yeux, les incrédules d'entre eux s'écriaient : Tout ceci n'est que magie ! »[1] Le Prophète Muhammad est considéré par les infidèles et les méchants comme un sorcier, un magicien, un imposteur.[2] Les infidèles ou les incrédules assimilent les signes envoyés par Dieu, le Coran et son message, à un enchantement, de la magie ou de la sorcellerie : « *Quand même nous t'aurions fait descendre du ciel le livre en feuillets, et que les infidèles l'eussent touché de leurs mains, ils diraient encore : C'est de la magie pure.* »[3]

Ainsi, la réalité de la magie n'est pas niée par le Coran. « *Les merveilles accomplies par Musa ou Sulayman soulignent que la grâce divine surpasse toute magie humaine, mais l'efficacité de cette dernière est confirmée en passant, bien que le caractère menteur des* shayatin *qui inspirent les magiciens soient mis en relief.* »[4] De même la magie ne se trouve pas « *condamné*[e] *expressément, mais jugé*[e] *comme une fascination exercée sur les esprits, comme un mensonge, comme une possession par un djinn* ».[5] La conception de la magie dans le Coran s'explique selon T. Fahd par l'angéologie et la démonologie. D'une part, les anges, chargés de guider les hommes vers Dieu, utilisent des moyens capables de frapper l'esprit des humains, ainsi des prodiges accomplis par les prophètes ou des démons placés au service de Salomon. D'autre part, les djinns rebelles avec Iblîs cherchent à égarer les hommes par la séduction (*siḥr*) dont les procédés « *constituent le corpus des pratiques magiques* ».[6]

La condamnation de la sorcellerie par le Prophète apparaît clairement dans le *ḥadîth*.[7] Considérée comme l'un des plus grands péchés de l'homme, la pratique de la sorcellerie est assimilée au paganisme. Le Prophète fut lui-même ensorcelé, victime d'un envoûtement à l'aide d'une mèche de ses cheveux déposée dans un puits, dont il se délivra par la récitation des deux dernières sourates CXIII et CXIV. Ainsi, la *ruqya* ou prononciation de formules magiques visant au désenvoûtement est exceptionnellement permise à condition qu'elle soit bénéfique et qu'elle ne nuise pas à autrui. Le genre d'écrits intitulés *Ṭibb al-nabawî* (la médecine prophétique) et *al-Ṭibb fî al-qur'ân* (la médecine dans le Coran) donnent de nombreux exemples de l'utilisation par le Prophète de charmes et d'incantations.[8]

---

[1] V, 110.
[2] X,2 ; XXI, 3 ; XXXVIII,3.
[3] VI, 7. Voir aussi X, 77-78 ; XI, 10 ; XV, 15 ; XXVIII, 48 ; XXXIV, 42 ; XXXVII, 15 ; XLIII, 29 ; XLVI, 6 ; LIV, 2 ; LXI, 6 ; LXXIV, 24. D. B. Macdonald note que la magie se trouve opposée à la vérité et à la réalité de la révélation (X, 77,78 ; XLIII, 29 ; XLVI, 6), ainsi qu'à la réalité de l'enfer : « *C'est le feu que vous avez traité de mensonge,* leur dira-t-on. *Est-ce un enchantement ? ou bien ne voyez-vous rien ?* » (LII, 14, 15). MACDONALD, D. B., *op. cit.*, p. 427.
[4] LORY, Pierre, « Magie et religion dans l'œuvre de Muhiy al-Dîn al-Bûnî », *Horizons maghrébins*, 7-8, 1986, p. 9.
[5] FAHD, T. « Siḥr », *EI²*, tome IX-2, p. 591.
[6] *Ibid*.
[7] Voir FAHD, Toufic, « La connaissance de l'inconnaissable et l'obtention de l'impossible dans la pensée mantique et magique de l'Islam », *Bulletin d'études orientales de l'Institut de Damas*, tome XLIV, 1992, pp. 38-39 et KOVALENKO, Anatoly, *op. cit.*, pp. 111-124.
[8] FAHD, T., « Ruḳya », *EI²*, tome VIII, pp. 619-620 et du même auteur « La connaissance de l'inconnaissable et l'obtention de l'impossible dans la pensée mantique et magique de l'Islam », *op. cit.*, p. 39.

2.2 Magie et sorcellerie dans la jurisprudence musulmane :

Il existe de nombreuses divergences au sein des quatre écoles juridiques musulmanes (*madhâhib*) au sujet de la réalité de la magie, de sa nature et des peines à appliquer aux magiciens.[1] Trois des quatre imams, Mâlik (m. 179/795), al-Shâfi`î (m. 204/820) et Aḥmad b. Ḥanbal (m. 242/855) reconnaissent à la magie une puissance réelle, à la différence d'Abû Ḥanîfa (m. 150/768). De manière quasi générale, les juristes s'accordent sur le fait qu'il est interdit de l'apprendre et de l'enseigner, ce qui relève de l'infidélité à Dieu (*kufr*). Des exceptions apparaissent cependant s'il s'agit de se protéger de la magie. L'école de Aḥmad b. Ḥanbal condamne la magie comme un culte rendu à Satan et requiert, comme Mâlik, la peine capitale contre les magiciens. Al-Shâfi`î limite ce châtiment au cas où le sorcier a tué quelqu'un par magie. L'attitude des docteurs de la religion à l'égard des pratiques magiques demeure ambiguë. Pour la majorité d'entre eux, « *n'est absolument condamnable que la sorcellerie, la magie maléficiente, fondée sur des pactes irréligieux avec des djinns rebelles, et qui est à la fois péché d'idolâtrie et défi lancé à Allah. Quant à la magie blanche des* mu'azzimun*, celle qui se présente comme une défense contre la sorcellerie ou comme la recherche d'objectifs licites par des moyens non condamnables, elle est l'objet d'une réserve embarrassée. Sa pratique est « déconseillée » sans être franchement illicite et passible de peines légales ; car elle est une dangereuse tentation pour l'homme de verser dans la véritable idolâtrie. C'est à travers cette brèche d'une orthodoxie qui ne pouvait se permettre - ni théologiquement, ni socialement - d'anathématiser complètement les pratiques magiques, que la tradition occultiste* (...) *a pu faire pénétrer au sein même du sunnisme des pratiques non seulement tolérables pour l'Islam, mais fondées sur tout un appareil théorique strictement musulman* ».[2]

Ainsi se dessine la distinction entre une magie permise ou tolérée et une magie défendue, selon leurs fins et leurs moyens. Selon T. Fahd, est permise la magie naturelle ou blanche qui comprend les charmes (*ruqya*), « *les phénomènes imaginaires produits par des moyens naturels, à partir des propriétés n'ayant aucun rapport avec la religion ; les phénomènes psychiques matérialisés par l'action des philtres et amulettes* (tamâ'im) *agissant par voie d'absorption ou de fumigation de poudre et de graisse hétéroclites, etc.* »[3] L'emploi des charmes, des philtres et des amulettes serait donc toléré dans la mesure où ils ne nuisent pas à autrui. La magie prohibée est celle qui recourt aux forces démoniaques et à l'invocation des planètes. Lane rapporte également la distinction entre une magie supérieure ou divine et une magie inférieure ou démoniaque. La première se fonde sur l'action de Dieu, des anges, des bons djinns. Elle est employée de manière bienfaisante par des hommes honnêtes qui connaissent les noms des agents surnaturels et les invocations qui assurent l'accomplissement de leurs désirs. Le plus haut degré de cette magie est la connaissance du Grand Nom de Dieu. La seconde, employée dans un but maléfique par des hommes malfaisants, utilise les démons et les mauvais djinns.[4]

---

[1] Voir BOUSQUET, G.-H., « Fiqh et sorcellerie », *Annales de l'Institut d'études orientales*, tome VIII, Faculté des Lettres de l'Université d'Alger, 1949-50, pp. 230-234, SCHACHT, J., « Ḳatl », *EI²*, tome IV, p. 801 et KOVALENKO, Anatoly, *op. cit.*, pp. 120-124.

[2] LORY, Pierre, *op. cit.*, p. 10.

[3] FAHD, T. « Siḥr », *op. cit.*, pp. 590-593.

[4] LANE, Edward, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londres, East-West Publications, 1989 (1re édition : 1836), p. 266.

Si l'islam a confirmé l'efficacité de la magie, il a parallèlement limité son influence en excluant toute influence sur le salut des âmes : « *dès lors les pratiques magiques vont se cantonner dans les zones à la fois les plus pressantes et intimes, mais aussi les plus terrestres et discrètes de la vie des musulmans. Elles resteront pour la plupart des actes plus individuels que communautaires, plus profanes que réellement sacrés, ne remettant pas en cause l'ordre social et moral extérieur, mais se bornant à en aménager les effets secondaires à l'échelle des plus petites cellules sociales, ou à celle de la plus stricte intimité* ».[1]

2.3 Savants et penseurs :

Les savants et les penseurs ont par ailleurs alimenté ces réflexions sur la magie. Ainsi le grand théologien al-Ghazâlî (450/1058-505/1111) admet la réalité de la magie, qui s'appuie selon lui sur les propriétés des substances et des nombres placées sous des influences astrales propices. Il donne dans *Iḥyâ' `ulûm al-dîn* (*Vivification des sciences de la foi*) d'amples informations sur les djinns et les *shayṭân*-s, et reconnaît dans le *Munqidh min ḍalâl*, l'efficacité du carré magique *budûḥ*, qui fut ainsi appelé de son nom. Al-Ghazâlî propose dans *Iḥyâ' `ulûm al-dîn* un classement moral des sciences. La magie y est considérée comme une science blâmable, non pas que sa connaissance soit blâmable en soi, mais parce qu'elle est nuisible. « *Il y a telle science qui aboutit toujours à un dommage : sorcellerie et talismans, dont la réalité est attestée pourtant dans le Coran. En quoi consiste la sorcellerie ? C'est un moyen de nuire, et blâmable à ce seul titre.* »[2] L'opinion d'al-Ghazâlî est celle qui a prévalu dans l'islam. Edmond Doutté note cependant que les auteurs de traités de magie se prévalent très souvent de l'autorité d'al-Ghazâlî. La *jaljalûtiyya*, une invocation magique en vers, lui est par exemple attribuée. Il la tiendrait du Prophète auquel l'ange Gabriel la révéla.[3]

Ibn Khaldûn (732/1332-784/1382) traite de la magie, des talismans, du mauvais œil, de la science des lettres, de l'alchimie et de l'astrologie dans les chapitres 27 à 32 d'*Al-Muqaddima*. Le principe de la magie réside, selon lui, dans la puissance de l'âme du magicien, qui agit grâce à son seul pouvoir psychique ou à l'aide des forces démoniaques. Il distingue la magie pure (*siḥr*), obtenue sans aucun recours, les talismans (*ṭilasmât*) qui utilisent l'influence des sphères célestes, la puissances des nombres et les propriétés des substances, et la prestidigitation ou l'illusionnisme[4] qui agit sur l'imagination des spectateurs. Il se livre à une sévère condamnation de la magie, entachée d'hérésie et d'impiété. Elle détourne de Dieu en adressant des prières aux étoiles pour attirer leur influence spirituelle. Si les magiciens cherchent à donner un caractère licite à l'exercice de leur art en utilisant des formes de dévotion légale pour éviter l'accusation d'hérésie liée à la sorcellerie, ils ne sont pas loin de croire à l'influence d'autres que Dieu. Aussi, la magie est-elle clairement interdite :

---

[1] LORY, Pierre, *op. cit.*, p. 13.

[2] BOUSQUET, *Ghazâlî : Vivification des sciences de la foi*, Paris, 1955, p. 27 cité par KOVALENKO, Anatoly, *op. cit.*, p. 185.

[3] DOUTTE, Edmond, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Paris, Maisonneuve et Geuthner, 1984 (1re éd. : 1908), pp. 139-142.

[4] Deux termes se rapportent en arabe à la prestidigitation. « *Nîranj* », mot d'origine persane, désigne la magie blanche, l'illusionnisme, la prestidigitation, les tours d'adresse et les trucages à l'aide de fumées, lampes, bouteilles, œufs, etc. Le terme *sîmiyâ'* s'applique à deux branches distinctes de la magie : l'hypnotisme ou, ainsi que l'emploie Ibn Khaldûn, la science des lettres. Il peut également de manière plus large qualifier la science des talismans. FAHD, T., « Nîrandj », *EI²*, tome VIII, pp. 52-53 et MACDONALD D. B., FAHD, T., « Sîmiyâ' », *EI²*, tome IX-2, pp. 635-636.

« *la Loi religieuse ne fait aucune différence entre la magie, les talismans et l'illusionnisme : elle les range tous dans la catégorie des choses défendues.* »[1]

[1] IBN KHALDÛN, *Discours sur l'Histoire universelle al-Muqaddima*, traduction de Vincent Monteil, Paris, Sindbad, 2e éd., s.d., tome 3, p. 1 100.

3 La qualification des pratiques magiques dans le *Dictionnaire* de Aḥmad Amîn :

Soixante-huit articles font référence aux pratiques magiques des Egyptiens, ce qui représente une proportion de 13 % des articles.[1] Dans la table des matières, on relève treize articles dont les intitulés portent sur la magie : « Al-aḥjiba » (les amulettes), « Budûḥ » (un carré magique), « Al-jaljalûtiyya » (un poème composé de formules magiques), « Ḥirz » (amulette), « Al-ḥasad » (le mauvais œil), « Ḥalb al-nujûm » (traire les étoiles), « Al-rabt » (le nouement de l'aiguillette), « Ruqya » (incantations destinées à détourner le mauvais œil), « Shabshib » (un rituel magique), « Al-ṭilasm » (le talisman), « El-ᵠarr » (le mauvais œil causé par le bavardage des gens), « Hazîmat al-jiyûshî » (une formule magique) et « Al-wiqâya » (la protection contre le mauvais œil).[2]

La magie formant un objet complexe et mal défini, nous avons tout d'abord répertorié les articles décrivant des croyances et des pratiques explicitement qualifiées de magiques. Nous avons en outre cherché à définir précisément les termes employés par Aḥmad Amîn.

3.1 « *Siḥr* » :

Dans le *Dictionnaire* de Aḥmad Amîn, la qualification des pratiques magiques apparaît avec l'emploi du terme « *siḥr* », du verbe « *saḥara* », de l'adjectif « *siḥrî* » ou de la forme plurielle du substantif « *saḥara* », que l'on retrouve dans douze articles.[3]

Selon la définition donnée par le *Lisân al-`arab*[4], le mot « *siḥr* » désigne ce qui fascine le regard de manière à faire croire à un individu que ce qu'il voit est vrai. Il apparaît donc comme une falsification de la réalité ou une tromperie. Il s'applique aussi à ce dont l'appréhension est fine et subtile comme certaines formes de poésie ou d'éloquence. Il désigne enfin une action effectuée avec l'aide des démons. Les dictionnaires traduisent le terme « *siḥr* » par magie, sorcellerie, et par les divers procédés magiques que forment les charmes, les enchantements, les ensorcellements, les sortilèges et les envoûtements. Le mot « *siḥr* » comporte également l'idée de fascination et de séduction. Charme, enchantement, ensorcellement, sortilège, sort et envoûtement ont, en français, un sens assez proche et désignent de manière générale une opération ou un effet magiques. Ils sont ainsi souvent employés comme synonymes. Plus précisément, les charmes (du latin *carmen*, chant magique) consistent en la prononciation de formules magiques exerçant un enchantement ou un ensorcellement. Ce terme s'applique également aux amulettes. Les ensorcellements, les sorts, les sortilèges et les envoûtements correspondent à des pratiques de sorcellerie et revêtent donc un caractère néfaste. L'envoûtement agit plus particulièrement par l'intermédiaire d'une figurine (autrefois appelée *volt* ou *vout*) représentant la personne à atteindre. Le verbe « *saḥara* » signifie enchanter, charmer, ensorceler, jeter un sort, envoûter, c'est-à-dire agir sur quelque chose ou quelqu'un par l'effet d'une opération magique. Le dictionnaire de Hinds et

---

[1] Voir l'index Les pratiques magiques.

[2] « Al-aḥjiba » p. 25, « Budûḥ », p. 82, « Al-jaljalûtiyya », p. 139,« Ḥirz » p. 166, « Al-ḥasad », pp. 166-168, « Ḥalb al-nujûm », p. 175, « Al-rabṭ », p. 209, « Ruqya », p. 212, « Shabshib », p. 245, « Al-ṭilasm » p. 278, « El-ᵠarr », p. 319, « Hazîmat al-jiyûshî », p. 409, « Al-wiqâya », p. 415.

[3] « Al-ibra », p. 1-2, « Ibzîm aw âbzîn », p. 3, « Al-bakhûr », pp. 80-81, « Bunduᵠî », p. 97, « Al-jaljalûtiyya », p. 139, « Ḥagar al-kabbâs », p. 155, « Al-ḥasad », pp. 166-168, « Al-rabṭ », p. 209, « Al-sha`r », p. 249, « Al-ṭilasm », p. 278, « El-feᵠî », p. 308, et « Al-kîmîyâ' », pp. 340-341.

[4] Citée par FAHD, T. « Siḥr », *EI²*, tome IX-2, pp. 590.

Badawi y ajoute le sens de transformer par magie, un homme en animal par exemple.[1] Le mot « *sâḥir* » (pluriel, *saḥara*) désigne les magiciens, les enchanteurs et les sorciers.

3.2 « *`Azîma* » :

La qualification des pratiques magiques apparaît également dans le *Dictionnaire* de Aḥmad Amîn, avec l'emploi des termes « *`azîma* » (pluriel *`azâ'im*), « *`azzama* », « *ta`zîmât* », « *mu`azzimûn* » dans seize articles.[2]

La racine du mot « *`azîma* » comporte l'idée de détermination, de résolution, de décision irrévocable. Ce terme désigne les formules magiques, les incantations, les charmes, les enchantements, les sorts ou les sortilèges. Les incantations (du latin *incantare*, enchanter) sont des formules ou des paroles magiques employées pour opérer un charme ou un sortilège. Le dictionnaire de Kasimirski traduit le mot « *`azîma* » par « *enchantement, formule, quelque fois un verset du Coran à l'aide desquels on conjure et charme les serpents ou que l'on prononce sur la personne victime d'un accident* ».[3] Selon le dictionnaire de Hinds et Badawi, il s'agit d'une formule ou d'un passage d'une Ecriture sainte, récités comme un charme ou pour apporter la guérison. Dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, le terme « *`azîma* » est défini comme une adjuration ou l'application d'une formule dont on attend des effets magiques.[4]

Le verbe « *`azzama* » signifie adjurer, conjurer, exorciser, enchanter. Les conjurations visent à écarter ou combattre par des prières, des formules ou des rites magiques des influences maléfiques, des esprits malfaisants ou encore un danger, une menace ou le mauvais sort. L'adjuration désigne une prière insistante, une supplication ainsi qu'un commandement au nom de Dieu. L'exorcisme, qui est une forme d'adjuration, permet de délivrer des démons un possédé, un lieu ou un objet. Dans le dictionnaire de Kasimirski, le verbe « *`azzama* » a l'acception de conjurer à l'aide d'enchantements, de formules magiques. R. Dozy le traduit par conjurer les démons, exorciser.[5] Le dictionnaire de Hinds et Badawi lui donne le sens plus général de pratiquer la magie, prononcer des charmes et des sortilèges.

Aḥmad Amîn utilise les termes « *`azîma* » (pluriel *`azâ'im*) ou « *ta`zîmât* » pour désigner des formules magiques ou des incantations. Ils sont souvent employés avec le verbe « *talâ* », réciter, et dans un sens qui dépasse celui de la conjuration. Si sept de ces articles évoquent la guérison de maladies et le fait de chasser les serpents hors des maisons, les autres abordent des buts variés tels que la protection contre le mauvais œil, la magie amoureuse, le recours aux djinns, les ensorcellements, l'alchimie, la fabrication d'un talisman et la confection d'un carré magique.

---

[1] HINDS, Martin et BADAWI, El-Said, *A Dictionary of Egyptian Arabic Arabic-English*, Beirut, Librairie du Liban, 1986, p. 401.

[2] « Al-bakhûr », pp. 80-81, « Budûḥ », p. 82, « Bundu^{q}î », p. 97, « Taskhîr al-jânn », pp. 116-119, « Al-jaljalûtiyya », p. 139, « Ḥagar al-kabbâs », p. 155, « Ḥalb al-nujûm », p. 175, « Dûdat al-anf », p. 200, « Al-rabṭ », p. 209, « Al-ṣudâ` », p. 260, « Al-ṭilasm », p. 278, « Qiyâs al-athar », p. 329, « Al-kîmîyâ' », pp. 340-341, « El-met`awwa^{q}a », p. 355, « Hazîmat al-jiyûshî », p. 409 et « Yâ farag », p. 419.

[3] KASIMIRSKI, A. de Biberstein, *Dictionnaire arabe-français*, tome II, Paris, Maisonneuve, 1960, p. 247.

[4] GOLDZIHER, I., « `Azîma », *EI²*, tome I, p. 846.

[5] DOZY, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leyde, E. J. Brill, Paris, Maisonneuve et Larose, 1967 (3e édition).

3.3 « *Ta`wîdha* » :

Des pratiques magiques sont désignées sous le terme de « *ta`wîdha* » ou « *ta`âwîdh* », ou par le verbe « *ta`awwadha* » dans huit articles.[1]

La racine de ce mot exprime l'idée de refuge, de protection contre le mal ou le danger ; d'où la formule : « *a`ûdhu bi-llah* » (je me réfugie auprès de Dieu) et l'adjectif « *al-mu`wwidhatân* », nom donné aux deux dernières sourates CXIII et CXIV dites préservatrices. Le dictionnaire *As-Sabil* de D. Reig[2] traduit le verbe « *`awwadha* » par adjurer, conjurer, exorciser, « *ta`wîdh* » par conjuration, exorcisme ou incantation et « *`ûdha* » (pluriel « *`uwadh* ») par amulette, charme, talisman, incantation. Selon le dictionnaire de Kasimirski, le verbe « *`awwadha* » signifie garantir quelqu'un, le mettre à l'abri d'un danger, à l'aide par exemple d'amulettes. Les termes « *`ûdha* » (pluriel « *`ûdh* »), « *ta`wîdh* », « *mu`widh* » et « *ma`âdha* » désignent les amulettes et les talismans, soit « *tout ce qui sert à détourner un danger ou une influence pernicieuse* »[3] et que l'on porte sur soi pour s'en garantir. Le dictionnaire de Hans Wehr[4] donne aux verbes de IIe et IVe formes le sens de prononcer un charme ou une incantation sur quelqu'un ; fortifier quelqu'un avec un charme, une incantation ou une amulette, et traduit « *`ûdha* » (pluriel « *`ûdh* ») et « *ta`wîdh* » par amulette, talisman, charme, sort et incantation. Dans le *Dictionnaire*, le terme « *ta`wîdha* » ou « *ta`âwîdh* » apparaît comme une formule magique ou un charme que l'on peut écrire ou réciter, au rôle protecteur, notamment contre le mauvais œil.

3.4 « *Ruqya* » :

Plusieurs procédés magiques sont décrits dans le *Dictionnaire* sous le terme de « *ruqya* » (ou *ruqâ*) dans cinq articles.[5]

Le dictionnaire *As-Sabil* de D. Reig traduit le verbe « *raqâ* » par ensorceler, charmer et le mot « *ruqya* » (pluriel « *ruqan* ») par charme magique, exorcisme, incantation, magie et sorcellerie. Selon le dictionnaire de Kasimirski, le verbe « *raqâ* » signifie à la fois ensorceler quelqu'un par des incantations et des sortilèges et garantir quelqu'un contre les effets de la sorcellerie par des amulettes ou d'autres moyens. Il donne au terme « *ruqya* » le sens général de sorcellerie, magie et incantation. Dans le dictionnaire de Hans Wehr, le verbe « *raqâ* » désigne le recours à la magie ou aux incantations contre quelque chose et la « *ruqya* » est définie comme un charme, un sortilège, la magie ou des incantations. Selon T. Fahd, la *ruqya*, qu'il traduit par charme, consiste en la prononciation de formules magiques visant au désenvoûtement.[6] Le dictionnaire de Hinds et Badawi définit plus précisément le verbe « *raqâ* » comme le fait de détourner le mauvais œil. La « *ruqya* » y est décrite comme une

---

[1] « Al-baqq », p. 92, « Bayt Yûsuf bak », pp. 104-105, « Jinn », p. 141-143, « Ruqya », p. 212, « Al-`ayn », p. 293, « El-fe^q^î », p. 308, « Al-kâshif », p. 333 et « Al-mî`a », p. 392.
[2] REIG, Daniel, *Dictionnaire arabe-francais français-arabe As-Sabil*, Paris, Larousse, 1983.
[3] KASIMIRSKI, A. de Biberstein, *op. cit.*, tome II, pp. 402-403.
[4] WEHR, Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, London, Macdonald et Evans ltd, Beirut, Librairie du Liban, 1980 (3e édition), 1 110 p.
[5] « Al-ḥasad », pp. 166-168, « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190, « Ruqya », p. 212, « Al-mî`a », p. 392 et « Al-wiqâya », p. 415.
[6] FAHD, T., « Ruḳya », *EI²*, tome VIII, pp. 619-620 et FAHD, Toufic, « La connaissance de l'inconnaissable et l'obtention de l'impossible dans la pensée mantique et magique de l'Islam », *Bulletin d'études orientales de l'Institut de Damas*, tome XLIV, 1992, p. 39.

cérémonie comprenant des incantations et des fumigations, mise en œuvre pour protéger quelque chose du mauvais œil. C'est en ce sens que le terme « *ruqya* » est employé dans l'ouvrage de Aḥmad Amîn, toujours en relation avec le mauvais œil.

3.5 « *Ḥijâb* », « *tamîma* », « *ḥirz* », « *ṭilasm* » :

Le recours à la magie se définit également au travers de l'utilisation d'amulettes et de talismans. Les termes de *ḥijâb*, pluriel *aḥjiba*, *tamîma*, *ḥirz*, *ṭilasm* apparaissent dans vingt articles.[1]

Ḥijâb, *tamîma*, *ḥirz* désignent les amulettes ou les charmes, c'est-à-dire des objets auxquels on attribue un pouvoir magique protecteur et bénéfique, et que l'on porte généralement sur soi. Les amulettes préservent des maladies, des dangers ou du mauvais sort, et ont ainsi un rôle « *protecteur passif* »[2] qui les distinguerait des talismans, au caractère plus offensif. Elles connaissent des supports variés, minéraux, végétaux, animaux, objets divers, dessins ou textes. Marcel Mauss indique qu'une grande part « *des rites magiques a pour but de fabriquer des amulettes qui, une fois fabriquées rituellement, peuvent être utilisées sans rite* » et dont la vertu est permanente.[3] Les matériaux qui composent certaines amulettes, comme par exemple les pierres, peuvent avoir des qualités magiques intrinsèques qui ne nécessitent donc pas de rite particulier.

3.6 Prestidigitateurs et illusionnistes (*ḥâwî*, *musha`widh*) :

Au sujet des magiciens, Aḥmad Amîn emploie trois fois le terme « *al-hâwî* », qui s'applique plus précisément aux prestidigitateurs et charmeurs de serpents.[4] Ils réalisent leurs tours de magie (*lu`bat al-ḥâwî*) - se planter une lame dans le corps, transformer un œuf en poule, colorer une feuille de papier blanc, avaler du feu, avaler une pelote de laine qui ressort tissée - les jours de fêtes et sur les marchés. L'auteur qualifie par ailleurs d'illusionniste (*musha`widh*) le magicien Ṣâdûma, dont on prétendait que « *les tours de magie* (sha`wadha) *relevait de la sainteté et du prodige* ».[5] Il emploie le même terme d'illusionniste au sujet des soufis qui se livrent à des pratiques d'automutilation lors des processions.[6]

3.7 Les autres articles :

En plus des quarante-cinq articles ainsi répertoriés, nous avons également pris en compte des articles qui, s'ils ne comportent pas de qualification proprement magique, décrivent des pratiques désignées comme telles par Aḥmad Amîn en d'autres endroits du

---

[1] « Al-aḥjiba », p. 25, « Al-Azhar », pp. 30-33, « Burj », p. 84, « Taskhîr al-jânn », pp. 116-119, « Jinn », pp. 141-143, « Al-ḥubb », p. 153, « Ḥirz », p. 166, « Al-ḥasad », pp. 166-168, « Al-ḥummâ », pp. 181-182, « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190, « Al-ḍabba », p. 267, « Al-ṭilasm », p. 278, « Al-`uqm », p. 286, « Al-`ayn », p. 293, « El-feᵍî », p. 308, « Al-qaml wa-l-burghûth wa-l-ba`ûḍ wa-l-baqq », p. 328, « Qiyâs al-athar », p. 329, « Al-kâshif », p. 333, « Al-lubân al-dhakar » , p. 345 et « Al-wiqâya », p. 415.

[2] MOZZANI, Eloïse, « Amulette », *Le Livre des Superstitions. Mythes, croyances et légendes*, Paris, Robert Laffont, *Bouquins*, 1995, p. 56.

[3] MAUSS, M., et HUBERT, H., « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *L'Année sociologique*, 1902-1903, repris dans MAUSS, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1999, 8e édition (1re édition : 1950), pp. 68-69.

[4] « Al-al`âb », p. 55, « Sûᵍ el-`aṣr », pp. 240-241, « Waḥawî waḥawî », pp. 414-415.

[5] « Namâdhij », p. 403. Sur Ṣâdûma, voir le chapitre Saints et soufis.

[6] « Al-mawâlid », pp. 383-384. Voir le chapitre Saints et soufis.

Dictionnaire. Il en est ainsi de la protection contre le mauvais œil[1], du recours aux pouvoirs des djinns[2], de la magie amoureuse[3], des livres d'alchimie[4], Aḥmad Amîn assimilant celle-ci à la magie. Divers articles évoquent par ailleurs des pouvoirs, des effets et des pratiques que l'on peut considérer comme magiques bien que l'auteur n'y emploie pas la terminologie particulière aux pratiques magiques. Aḥmad Amîn traite par exemple, dans l'article « Al-bâdhinjân », de la stérilité ou du tarissement du lait (« *mushâhara* », pluriel *mushâharât*) qui affectent les parturientes lorsqu'elles se trouvent en présence de certaines choses comme des aubergines ou un sequin vénitien.[5] S'y ajoutent des articles portant sur la guérison des maladies et de la stérilité[6], sur les mystérieux pouvoirs des lettres de l'alphabet[7], les propriétés de la cornaline, pierre qui apporte le bien et éloigne le mal[8], citant une formule pour donner naissance à un garçon[9] ou expliquant l'usage de casser une jarre derrière le visiteur que l'on ne souhaite pas voir revenir[10]. Sont également intéressants à retenir les articles décrivant des pratiques qui paraissent se situer entre religion et magie telles que l'utilisation protectrice du Coran ou le recours aux propriétés des sourates du Coran.[11] L'absence de qualification magique peut être révélatrice de l'ambiguïté de certains usages. Et cette ambivalence nous semble parfois volontairement entretenue par l'auteur.[12]

---

[1] « Ibn - Ebn armala », p. 6, « Al-ashyâ' al-muqaddasa », pp. 47-48, « Khamsa wa khamîsa », p. 195, « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224, « Al-subû` », p. 229, « El-ᵊarr », p. 319 et « Al-milḥ », p. 379.
[2] « Qumqum Sulaymân », pp. 327-328, « El-ma`gûn », pp. 371-373.
[3] « Shabshib », p. 245.
[4] « Al-maktaba », p. 378.
[5] « Al-bâdhinjân », p. 79. Ce fait est également évoqué dans les articles « Bunduᵊî », p. 97 et « Ḥagar al-kabbâs », p. 155, déjà cités par ailleurs.
[6] « Bîr Yûsuf », p. 105, « Al-khaṭwa », p. 194, « Ṭâsat al-khaḍḍa », p. 275, « Al-marghsal », p. 378.
[7] « Al-ḥurûf », p. 166.
[8] « Al-`aqîq », p. 286.
[9] « Wilâdat al-dhukûr », p. 415.
[10] « Al-jarra », pp. 135-136.
[11] « Suwar al-qurân », pp. 239-240, « `Eddeyyet Yâ Sîn », p. 284, « Al-muṣḥaf », p. 370.
[12] En comparaison, l'identification des pratiques divinatoires rencontre moins de difficultés, car la divination est toujours clairement et précisément qualifiée dans le *Dictionnaire*.

4 Les formes de la magie :

4.1 La science des lettres : les lettres et l'univers

La science des lettres (*`ilm al-ḥurûf* ou *sîmiyâ'*) se fonde sur les propriétés occultes et magiques des lettres de l'alphabet. Selon le principe de la magie sympathique, elle établit des réseaux de correspondances entre les lettres et les quatre éléments, les planètes, les signes du zodiaque, les nombres, les jours de la semaine, les heures, les métaux, etc. Elle combine l'arithmomancie ou la gématrie (*ḥisâb al-jummal*), qui accorde aux chiffres une valeur magique et divinatoire et la science des propriétés (*`ilm al-khawâṣṣ*). La science des lettres connut un grand développement et occupa une place privilégiée dans les techniques de la magie et de la divination arabo-musulmanes.

Les qualités élémentaires des lettres :

Les vingt-huit lettres de l'alphabet arabe se répartissent entre les quatre éléments, qui déterminent ainsi leur qualité élémentaire[1]. Les lettres liées au feu ou lettres ignées sont *alif* (a), *hâ'* (h), *ṭâ'* (ṭ), *mîm* (m), *fâ'* (f), *shîn* (sh) ou *sîn* (s), et *dhâl* (dh). Les lettres liées à l'air ou lettres aériennes sont *bâ'* (b), *wâw* (w/û), *yâ'* (y/î), *nûn* (n), *ṣâd* (ṣ) ou *ḍâd* (ḍ), *tâ'* (t), *ḍâd* (ḍ) ou *ẓâ'* (ẓ). Les lettres liées à l'eau ou lettres aquatiques sont *jîm* (j), *zâ* (z), *kâf* (k), *sîn* (s) ou *ṣâd* (ṣ), *qâf* (q), *thâ'* (th), *ẓâ'* (ẓ) ou *ghayn* (gh). Les lettres liées à la terre ou lettres terrestres sont *dâl* (d), *ḥâ'* (ḥ), *lâm* (l), *`ayn* (`), *râ'* (r), *khâ'* (kh), *ghayn* (gh) ou *shîn* (sh).[2] Elles se trouvent également en rapport avec les planètes et les signes du zodiaque : « *les lettres ignées éloignent les maladies froides et augmentent la chaleur souhaitée, tant au sens physique qu'astrologique : par exemple, pour accroître l'influence de Mars sur la guerre, le meurtre ou l'assassinat. De même, les lettres aquatiques servent à repousser les maladies chaudes, comme les fièvres, et à accroître les influences froides désirées ; tant au sens physique qu'astrologique : par exemple, pour augmenter l'effet de la lune* ».[3]

Correspondance avec les nombres :

A chaque lettre est attribuée une valeur numérique. Les lettres se trouvent réparties en unités, dizaines ou centaines, soit les lettres *alif* (1), *bâ'* (2), *jîm* (3), *dâl* (4), *hâ'* (5), *wâw* (6), *zâ* (7), *ḥâ'* (8) et *ṭâ'* (9) pour les unités ; les lettres *yâ'* (10), *kâf* (20), *lâm* (30), *mîm* (40), *nûn* (50), *sîn* (60), *`ayn* (70), *fâ'* (80) et *ṣâd* (90) pour les dizaines ; les lettres *qâf* (100), *râ'* (200), *shîn* (300), *tâ'* (400), *thâ'* (500), *khâ'* (600), *dhâl* (700), *ḍâd* (800), *ẓâ'* (900) et *ghayn* (1 000) pour les centaines.[4] Cet alphabet est appelé *abajad*, nom formé à partir de ses quatre premières lettres. Les unités et leurs multiples entretiennent ainsi des relations particulières : « *par exemple, il y a un rapport entre b (= 2), k (20) et r (200), puisque ces lettres expriment directement, à partir de 2, les unités, les dizaines et les centaines. De même, ces trois lettres ont un rapport particulier avec trois autres d (4), m (40) et t (400), puisque celles-ci ont pour*

---

[1] Les quatre éléments combinent deux qualités : le feu est chaud et sec, l'air chaud et humide, l'eau froide et humide et la terre froide et sèche.
[2] FAHD, T., « Ḥurûf », *EI²*, tome III, p. 616.
[3] IBN KHALDÛN, *Discours sur l'histoire universelle. Al-Muqaddima*, traduction nouvelle, préface et notes par MONTEIL, Vincent, Paris, Sindbad, s.d., (1967-1968 pour la 1re édition), tome III, p. 1105.
[4] CHEBEL, Malek, « Science des lettres », *Dictionnaire des symboles musulmans*, Paris, Albin Michel, 1995, pp. 379-380.

valeur des nombres doubles de ceux des trois premières ».[1] Par ces correspondances avec les nombres, la science des lettres rejoint l'arithmomancie ou gématrie. Le symbolisme des nombres est particulièrement riche et la connaissance des chiffres fut souvent donnée comme un préalable à la compréhension des lois de l'univers. Sous le nom de *gematria*, la transposition numérique des lettres est par ailleurs un procédé utilisé dans la tradition juive de la kabbale pour découvrir le sens ésotérique des textes de l'*Ancien Testament*. L'alchimie, selon laquelle le nombre est la matérialisation d'une idée, a également utilisé le symbolisme des nombres.

La science des propriétés (*`ilm al-khawâṣṣ*) : les forces occultes de la nature

L'utilisation magique et divinatoire des lettres s'appuie également sur la science des propriétés.[2] Celle-ci se fonde sur l'idée que le monde forme un tout dont l'unité repose sur les relations de sympathie ou d'antipathie qu'entretiennent entre eux les êtres et les choses, les animaux, les plantes et les minéraux. Il paraît donc possible de manipuler ces forces occultes à l'œuvre dans la nature, de les activer ou de les contrarier pour causer le bonheur ou le malheur, provoquer ou guérir les maladies. Les propriétés naturelles connaissent des utilisations médicales et pharmacologiques, agricoles et magiques. Etant donnée, par exemple, l'antipathie entre le scorpion et le lézard, on emploiera ce dernier pour soigner les piqûres de scorpion.[3] Ou encore en astrologie, pour pallier l'influence insuffisante d'un astre, on aura recours aux vertus des animaux, des plantes et des pierres qui sont en relation de sympathie avec lui. La science des propriétés connut un grand développement dans les ouvrages de médecine et de sciences naturelles de l'époque médiévale. Des propriétés similaires furent attribuées aux Noms de Dieu[4] et des anges, aux versets du Coran, dont on recherche les « *vertus salutaires* » (*manâfi`*)[5], à des prières[6] ou encore à des poèmes comme la *Burda* d'al-Bûṣîrî[7], ainsi qu'aux lettres et aux chiffres.

---

[1] IBN KHALDÛN, *op. cit.,* p. 1105.

[2] Voir ULLMANN, M., « Khâṣṣa », *EI²*, tome IV, p. 1128 et FAHD, T., « Le merveilleux dans la faune, la flore et les minéraux », *in* ARKOUN, M., Le GOFF, J., FAHD, T., RODINSON, M., *L'Etrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval*, Paris, Editions Jeune Afrique, 1978, pp. 117-135.

[3] On peut voir les exemples tirés du *Kitâb al-khawâṣṣ* de Jâbir ibn Ḥayyân, et donnés par KRAUSS, Paul, *Jâbir Ibn Hayyân. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, Paris, Société d'édition les Belles Lettres, 1986, pp. 80-84.

[4] Il s'agit des Noms et des Attributs divins, ou des plus Beaux Noms (*al-asmâ' al-ḥusnâ* - VII, 178 ; XVII, 110 ; XX, 7), généralement au nombre de quatre-vingt dix-neuf, dont la méditation et la récitation occupent une place importante dans la dévotion musulmane. Les listes connaissent des variantes, de même le nombre de quatre-vingt dix-neuf n'est pas limitatif. Certains d'entre eux sont mentionnés dans le Coran, par exemple dans les versets 23 à 25 de la sourate LIX : Dieu est clément, miséricordieux, roi, saint, sauveur, fidèle, gardien, prédominateur, victorieux, suprême, créateur et formateur. Voir GARDET, L., « al-Asmâ' al-ḥusnâ », *EI²*, tome I, pp. 735-739 et FAHD, T., *La Divination arabe*, Paris, Sindbad, 1987, pp. 234-241.

[5] Voir FAHD, T., « Khawâṣṣ al-Ḳur'ân », *EI²*, tome IV, p. 1165 et *infra*.

[6] Il s'agit de « *prières ou invocations à effets merveilleux, portant souvent les noms de mystiques ou d'hommes pieux, tels `Abd al-Qâdir al-Ǧîlî (m. 651/1253), aš-Šâḏilî (m. 656/1258), Ibn Sab`în (m. 669/1270), etc. Ces prières sont appelées généralement* aḥzab *(sg.* ḥizb*),* ad`iya *(sg.* du`â'*), ou par des noms qui leur sont propres* (...) ». FAHD, T., *La Divination arabe*, *op. cit.*, pp. 242. Voir aussi Saints et soufis.

[7] Sur al-Bûṣîrî voir le chapitre sur La poésie.

Transpositions et combinaisons :

Edmond Doutté décrit ainsi les différentes opérations de la science des lettres[1] : le *tafṣîl* consiste à décomposer les lettres d'un mot - *alif, lâm, fâ'* pour la lettre *alif* par exemple - et à ajouter leur valeur numérique, soit 1 + 30 + 80 = 111, nombre lui-même formé de trois *alif*-s, puisque cette lettre équivaut à 1. Le *taksîr* (fractionnement) décompose les noms des lettres qui constituent le nom « *alif* ». Enfin, le *basṭ* consiste à écrire en lettres la valeur numérique des lettres déployées par le *taksîr*. Les lettres et les chiffres ainsi obtenus pour le nom « *alif* » donnent des indications sur le caractère magique de cette lettre ainsi que sur ses rapports avec d'autres mots ayant le même total. E. Doutté indique par exemple que la somme correspondant à la lettre *alif* (111) est la même que celle du mot « *kâfî* », l'un des Noms de Dieu, qui signifie « *celui qui suffit (à tout)* ». Le total des lettres déployées aboutit d'autre part à la somme de 51 qui correspond aux lettres « *âyîl* », terminaison caractéristique des noms des anges. A ces divers procédés, s'ajoutent également la substitution d'une lettre à une autre (la première lettre de l'alphabet correspond à la dernière, la seconde à l'avant-dernière, etc.) ou encore la combinaison des lettres composant un Nom divin avec celle de l'objet désiré (*al-kasr wa al-basṭ*).

« *Partant du principe alchimique que, par l'analyse des lettres composant un mot, on parvient à établir la structure qualitative et quantitative de la chose qu'il désigne* (...)*, la littérature des* ḥurûf *se développa dans deux directions opposées : la première consiste à combiner les lettres de façon à obtenir un composé jouissant de propriétés particulières, censées conduire au but visé (connaissance divinatoire, effet magique), la seconde, de même but que la première, consiste à décomposer certains noms auxquels on confère un caractère ésotérique, souvent parce qu'ils sont extraits d'un livre sacré, en l'occurrence le Ḳur'ân, à faire subir à leurs éléments consonantiques un traitement complexe, basé sur des considérations d'ordre numérique, qualitatif, quantitatif, astrologique et théurgique.* »[2] D'une part, la nature et les propriétés des lettres se communiquent aux mots qu'elles forment, d'autre part, les lettres permettent d'appréhender les qualités occultes ou magiques des êtres et des choses que les mots désignent. « *On peut agir sur la nature par l'intermédiaire des lettres et des mots, et on peut ainsi exercer une influence sur les choses créées.* »[3]

La magie des lettres chez al-Bûnî :

Muḥyî al-Dîn Aḥmad Abû al-`Abbâs b. `Alî al-Bûnî (mort en 622/1225 ?)[4] est l'une des principales autorités en matière de magie et de science des lettres. Il serait né et aurait vécu à Bône (`Annâba) en Algérie. Une quarantaine de traités de magie lui sont attribués, dont l'ouvrage le plus important, le *Kitâb shams al-ma`ârif wa laṭâ'if al-`awârif*, connut une large diffusion dans le monde arabo-musulman. Le système magique développé par Al-Bûnî repose sur une vision du monde qui constitue, selon Pierre Lory, « *l'un des modes historiques fondamentaux de penser et de vivre les valeurs de la religion musulmane* » : « (...) *la perception batinienne « magique » qui interprète les divers aspects de la vie profane et*

---

[1] DOUTTE, Edmond, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Paris, Maisonneuve et Geuthner, 1984 (1re édition 1908), pp.175-177.
[2] FAHD, T., « Ḥurûf », *op. cit.*, p. 616.
[3] IBN KHALDÛN, *op. cit.,* tome III, p. 1106.
[4] Sur les problèmes de datation concernant la vie de cet auteur voir LORY, Pierre, « La magie des lettres dans le *Šams al-ma`ârif* d'al-Bûnî », *Bulletin d'études orientales*, tome XXXIX-XL, 1987-1988, pp. 97-98 et DIETRICH, A., « Al-Bûnî », *EI²*, Supplément 3-4 (1981), pp. 156-157.

religieuse à travers le prisme des règles de sympathies universelles et de l'action d'énergies supra-sensibles plus ou moins individuées »[1]. Les forces des mondes cachés (*bâṭin*)[2] - monde des intelligences célestes, des anges, des djinns et des démons - agissent sur le monde sensible (*ẓâhir*) par sympathie, au travers des réseaux de correspondances, ou de manière directe. La science ésotérique des lettres permet de manipuler ces différentes forces à l'œuvre dans l'univers, perçu comme « *le champ d'un langage immense, unique, communiquant perpétuellement avec lui-même sur la base d'une arithmologie et d'une grammaire sacrée* ».[3]

La prise sur le monde que permet la science des lettres renvoie à une conception de l'univers proche de la théorie des émanations de la philosophie néo-platonicienne[4]. C'est ainsi au travers de l'émanation successive des lettres que, selon al-Bûnî, s'est constitué l'univers : « *à l'origine du monde* (...) *apparut le* alif[5]. *Le* alif, *première épiphanie du Non-être divin, germe de toute existence, engendra la lettre* bâ'. *L'interrelation entre* alif *et* bâ', *engendra à son tour le* ǧîm *et l'ensemble des lettres de l'alphabet, soit un total final de 29 lettres si l'on inclut le* lâm-alif. *A ce niveau, les lettres sont encore immobiles, non dotées de voyelles (*ḥaraka = *mouvement). Puis, se combinant, les lettres constituent les Noms divins en commençant par Allâh, puis suivant la liste des 99 Beaux Noms. « Le alif, résume al-Bûnî, est une lettre rectrice, les autres lettres ont été engendrées par lui. Il est leur ange. Il est l'équivalent de l'Intellect, de la Science, du Trône (*al-`Arš*)*[6]*, de la Tablette (*al-Lawḥ*)*[7]*, (...) La totalité des significations des lettres est contenue dans le alif qui est une synthèse des synthèses, les lettres contenant en elles la science* ».[8]

L'œuvre d'al-Bûnî apparaît comme l'aboutissement « *d'une longue tradition ésotérique* » qui, autour des figures de Ja`far Ṣâdiq[9] et Jâbir ibn Ḥayyân[10], a élaboré « *une théorie et une pratique magique authentiquement islamique* »[11]. Il ne s'agit pas de réutiliser

---

[1] LORY, Pierre, « Magie et religion dans l'œuvre de Muhiy al-Dîn al-Bûnî », *Horizons maghrébins*, 7-8, 1986, p. 12.

[2] « *Bâṭin* » prend le sens de caché, intime, intérieur, occulte, secret. Il est l'antonyme de « *ẓâhir* » qui signifie apparent, manifeste, visible.

[3] LORY, P., « Magie et religion dans l'œuvre de Muhiy al-Dîn al-Bûnî », *op. cit.*, p. 7.

[4] Doctrine philosophique fondée par Plotin (v. 205 - v. 270). La théorie des émanations décrit le passage de Dieu, pur esprit, à la matière par une série de niveaux intermédiaires, constitués par les émanations successives d'Intelligences dont la première provient de Dieu. De l'Intellect premier émane l'Âme universelle qui engendre la Nature.

[5] *Alif* (â) est la première lettre de l'alphabet arabe.

[6] *`Arsh* désigne le trône de Dieu. Des différents mondes ou sphères composant l'univers, le plus extérieur est souvent considéré comme celui du Trône de Dieu, selon une interprétation littérale, ou désignant de manière allégorique le Royaume et le Savoir divins. Voir HUART, Cl., SADAN, J., « Kursî », *EI²*, tome V, pp. 512-513.

[7] La table ou tablette divine qui, dans le Coran, est appelée « *la tablette gardée* ou *bien gardée* » (*al-lawḥ al-maḥfûẓ* - LXXXV, 22) est considérée soit comme le texte primitif ou l'archétype du Coran (*la mère du Livre*, *umm al-kitâb*), soit comme le réceptacle des décisions divines ; Dieu y ayant écrit, à l'aide de la plume (*qalam*) tout ce qui sera jusqu'au jour de la Résurrection. Cette table tient une place importante dans la cosmogonie, la mystique et la philosophie ésotérique et peut être identifiée à l'Intellect primordial ou à l'Âme universelle. Voir WENSINCK, A. J., BOSWORTH, C. E., « Lawḥ », *EI²*, tome V, p. 703 et FAHD, T., « La naissance du monde selon l'Islam », *op. cit.*, p. 244.

[8] LORY, P., « La magie des lettres dans le *Šams al-ma`ârif* d'al-Bûnî », *op. cit.*, p. 101.

[9] De nombreux ouvrages de magie, de divination et d'alchimie sont attribués à l'*imâm* Abû `Abd Allâh Ja`far al-Ṣâdiq (80/699-700 ou 83/702-703-148/765), un *imâm* shî`ite, considéré comme une autorité en matière de transmission de *ḥadîth*-s. HODGSON, M.G.S., « Ḏja`far al- Ṣâdiḳ », *EI²*, tome 2, pp. 384-385.

[10] On attribue à Jâbir b. Ḥayyân b. `Abd Allâh al-Kûfî al-Ṣûfî des ouvrages portant sur l'alchimie et les sciences occultes, datant vraisemblablement de la fin du IIIe siècle. KRAUSS, P., PLESSNER, M., « Ḏjâbir b. Ḥayyân », *EI²*, tome 2, pp. 367-369.

[11] LORY, P., « Magie et religion dans l'œuvre de Muhiy al-Dîn al-Bûnî », *op. cit.*, p. 4.

des éléments de la religion à des fins magiques : « *c'est l'ensemble de la vie religieuse et profane qui est perçu à travers le prisme de la pensée magique, qui imprègne chaque modèle de comportement et lui adjoint une qualité ou un prolongement occulte,* batin ».[1] Al-Bûnî fait notamment dériver la magie de l'exemple des prophètes. A l'instar du soufisme, elle est présentée comme une partie du savoir ésotérique transmis par Muḥammad à ses disciples. Les prières et les invocations exposées par al-Bûnî sont entièrement islamisées et rédigées en arabe, à l'exception de certains mots magiques dits « syriaques » de consonances étrangères. Elles se fondent, par l'emploi de formules religieuses, de versets coraniques et des Noms divins, sur la puissance et l'autorité de Dieu. Les spéculations de la science des lettres portent sur des aspects particuliers à l'alphabet arabe, comme les quatorze lettres dites « solaires » et qui assimilent le « l » de l'article et les quatorze lettres dites « lunaires » qui ne l'assimilent pas, les lettres pointées et celles qui ne le sont pas, et parmi les lettres pointées, celles qui comportent un, deux ou trois points. Les vingt-huit lettres de l'alphabet arabe correspondent également aux vingt-huit mansions lunaires.[2] La science des lettres s'appuie aussi sur des données coraniques. Des significations et des pouvoirs particuliers sont ainsi attribués aux lettres de la profession de foi et de la *basmala*, à celles de certains versets comme celui du Trône (II, 256), aux sept lettres absentes de la *fâtiḥa*, ainsi qu'aux lettres liminaires du Coran (*fawâtiḥ* ou *khawâtim al-sowar*) ou lettres lumineuses, que sont les quatorze lettres de l'alphabet placées isolément et hors contexte en exergue de vingt-neuf sourates du Coran. Les rituels magiques impliquent une préparation qui, par le jeûne, la purification, les prières et l'aumône, revêt une forme spécifiquement musulmane. Dieu est invoqué de manière indirecte par l'intermédiaire de ses Noms, de ses anges ou de ses prophètes. De cette façon, il n'est pas directement impliqué dans la solution de problèmes par trop individuels, profanes ou utilitaires comme la guérison d'une maladie, l'amour, l'argent ou le pouvoir. « *La magie est donc chez Buni la science ésotérique d'origine divine par laquelle l'homme accompli, vicaire de Dieu dans l'univers, peut gérer et répartir l'énergie d'en-haut, la* baraka*, dans les diverses circonstances de sa vie, à sa propre guise - dans le cadre de l'obéissance aux directives divines.* »[3] La science des lettres est par ailleurs utilisée dans la mystique musulmane, pour parvenir à des connaissances ésotériques et au « *dévoilement* » du sens caché des choses (*kashf*).[4]

La présentation de la science des lettres dans le *Dictionnaire* :

Quatre articles évoquent la science des lettres, dont l'un, « Al-ḥurûf » (les lettres), long de vingt-deux lignes et demie, y est entièrement consacré et en donne la présentation la plus détaillée.[5] Aḥmad Amîn mentionne qu'« *ils prétendent que toutes les lettres de l'alphabet ont des pouvoirs secrets* (sirr), *que les arcanes* (asrâr) *du Coran sont tout entiers contenus dans la* fâtiḥa*, que la* fâtiḥa *est contenue dans la* basmala*, que les arcanes de la* basmala *sont contenus*

[1] LORY, P., « Magie et religion dans l'œuvre de Muhiy al-Dîn al-Bûnî », *op. cit.*, p. 11.
[2] Les anciens Arabes divisaient le cycle de la Lune en vingt-huit stations ou mansions (*manâzil*) d'environ 13°. Plus tard, sous l'influence de la science hindoue, la division du ciel fut régularisée en vingt-huit mansions égales de 12°6/7 chacune, en concordance avec les constellations zodiacales de l'écliptique solaire. Voir RODINSON, Maxime, « La Lune chez les Arabes et dans l'Islam », *La Lune, mythes et rites*, Sources orientales, tome V, Paris, Seuil, 1962, p. 162 et 169.
[3] LORY, P., « Magie et religion dans l'œuvre de Muhiy al-Dîn al-Bûnî », *op. cit.*, p. 12.
[4] Dans la mystique musulmane, le *kashf* désigne « *l'acte de lever ou de détruire le voile (qui s'interpose entre l'homme et le monde d'au-delà des apparences)* ». Voir GARDET, L. « Kashf », *EI²*, tome IV, pp. 725-727.
[5] « Taskhîr al-jânn », p. 116-119, « Al-ḥurûf », p. 166, « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190, « Al-ṭâli` », pp. 275-276.

dans la lettre « bâ' » [la lettre « b »], *et ainsi de suite* ».[1] Cette référence renvoie aux aspects savants et mystiques de la science des lettres, mais ceux-ci ne sont, dans le *Dictionnaire*, ni explicités, ni présentés comme tels. Selon la science des lettres, le savoir contenu dans le Coran se trouve aussi dans les lettres qui le composent. La lettre « *bâ'* » apparaît comme une lettre privilégiée dans le Coran. Chaque sourate commence par la *basmala* sauf la sourate IX qui débute quand même par la lettre « *bâ'* ». Elle est par ailleurs la seule lettre obscure, par opposition aux quatorze lettres lumineuses, contenue dans la *basmala*. Pour la mystique, elle ouvre le Coran à dessein, en symbolisant le voile qui se trouve entre l'homme et l'Essence divine. Elle peut également symboliser le Trône de Dieu, soit la sphère englobant toutes les autres sphères de l'univers. Les rapports entre le point, représentant l'Essence divine, et la ligne, représentant la création, illustrent le passage de la puissance (le Trône) à l'acte (le monde terrestre).[2]

Aḥmad Amîn signale que les lettres ont des propriétés (*khawâṣṣ*) et qu'elles entretiennent des correspondances avec les chiffres, qui sont « *aux lettres ce que le corps est à l'homme* »[3]. On trouve cependant l'idée inverse dans la science des lettres, pour laquelle les chiffres apparaissent plutôt comme les archétypes des phénomènes représentés par les lettres. Selon al-Bûnî, « *les mystères de Dieu et les objets de Sa science, les entités subtiles et denses*[4]*, supérieures, terrestres et angéliques, relèvent de deux aspects : les nombres et les lettres. Le secret des lettres réside dans les nombres, l'épiphanie des nombres dans les lettres. Les nombres gouvernent les entités spirituelles supérieures, les lettres, les sphères des êtres physiques et angéliques. Les nombres sont le secret des paroles, les lettres sont le secret des actions* ».[5] Aḥmad Amîn indique également leur distribution en lettres chaudes, sèches, humides et froides. En référence à l'astrologie ainsi qu'aux classifications des sciences naturelles et de la médecine, la science des lettres divise en effet les vingt-huit lettres de l'alphabet arabe en quatre ensembles de sept lettres chaudes, froides humides et sèches.[6] La répartition donnée par Aḥmad Amîn paraît incomplète : six lettres forment le groupe des lettres chaudes (*alif*, *waw*, *yâ'*, *lâm*, *mîm*, *`ayn*), quatre celui des lettres sèches (*sîn*, *qâf*, *bâ'*, *jîm*), cinq celui des lettres humides (*hâ'*, *râ'*, *shîn*, *ṣâd*, *ṭâ'*) et six celui des lettres froides (*bâ'*, *hâ'*, *dâl*, *ẓâ'*, *ṣâd*, *ḍâd*). Il manque ainsi dix lettres de l'alphabet, tandis que de mêmes lettres, *bâ'*, *ṣâd* et *hâ'*, apparaissent deux fois. Il relève qu'elles recèlent des pouvoirs sur les mondes cachés supérieurs et inférieurs (*bâṭin al-`ulwiyyât, bâṭin al-sufliyyât*)[7] et qu'elles entretiennent

---

[1] « Al-ḥurûf », p. 166.

[2] Sur la symbolique mystique des lettres voir par exemple ATLAGH, Ridha, « Le Point et la ligne. Explication de la *Basmala* par la science des lettres chez Abd al-Karîm al-Ǧîlî », *Bulletin d'études orientales*, tome XXXIX-XL, 1987-1988, pp. 161-190.

[3] « Al-ḥurûf », p. 166.

[4] Les entités spirituelles, subtiles et denses (ou matérielles, physiques) correspondent à trois niveaux ontologiques. Ils renvoient à la description du processus de création de l'univers comme celui de la « densification », à partir d'une énergie première, de formes ou de structures de plus en plus complexes et contraignantes, d'où le passage du spirituel au subtil et au physique. Cette distinction se retrouve chez l'homme au travers de l'esprit, de l'âme et du corps. Voir LORY, P., « Vers le cœur de la pierre. La quête de l'alchimie islamique », *Alchimie et mystique en terre d'islam*, Lagrasse, Verdier, 1989, pp. 26-27.

[5] LORY, P., « La magie des lettres dans le *Šams al-ma`ârif* d'al-Bûnî », *op. cit.*, p. 102.

[6] *Ibid.*, p. 103.

[7] « Al-ḥurûf », p. 166. Pierre LORY, dans « La magie des lettres dans le *Šams al-ma`ârif* d'al-Bûnî », *op. cit.*, p. 103, traduit le terme « *al-`ulwiyât* » par « *le monde des entités spirituelles* » et le terme « *al-sufliyât* » par « *le monde des entités subtiles inférieures* ». Selon le dictionnaire de Hinds et Badawi, l'expression « *al-`âlam al-suflî* », désigne le monde inférieur des démons et des esprits malfaisants. Dans le *Dictionnaire*, on lit le mot « *huwwa* » (abîme, ravin) au sujet des rapports des lettres avec les mondes cachés inférieurs. Il s'agit

des relations complexes avec les signes du zodiaque. Il note enfin que la science des lettres nécessite de longs calculs et fait l'objet de livres spéciaux. Il évoque également plus brièvement dans l'article « Taskhîr al-jânn » (asservir les djinns) la croyance aux pouvoirs secrets (*asrar*) des lettres, écrites d'une manière différente de l'alphabet courant et appelées lettres spirituelles (*rûḥâniyya*) ou supérieures (*`ulwiyya*). Chaque lettre a un serviteur (*khâdim*) ou esprit qui la protège.[1] Il fait référence à l'usage divinatoire de la science des lettres évoquant les prédictions réalisées à l'aide des lettres et de leurs combinaisons, et un livre écrit par un *shaykh* sur la destinée du khédive Ismâ`îl à partir des lettres de son nom.[2] Si l'on relève dans la description donnée par Aḥmad Amîn les éléments d'une utilisation magique des lettres, de par leurs propriétés, leurs qualités élémentaires, leurs correspondances avec les nombres et les signes du zodiaque, leurs pouvoirs sur les mondes cachés, les esprits qui leur sont liés, il ne décrit cependant pas précisément l'emploi magique des lettres et ne le relie pas aux invocations et aux amulettes, dans la confection desquelles la science des lettres joue pourtant un rôle fondamental.

4.2 Amulettes et talismans :

Dans la culture arabo-musulmane, le contenu des amulettes[3] (*ḥijâb*, *ḥirz*) consiste le plus souvent en des passages du Coran, recopiés par un homme de religion, un *shaykh* ou un magicien moyennant rétribution. Selon l'*Encyclopédie de l'Islam*, un *ḥijâb* est composé de signes cabalistiques et de versets du Coran.[4] Le dictionnaire de Kazimirski définit de même un « *ḥijâb* » comme un « *moyen d'enchantement (du nombre de ceux que la religion ne condamne pas comme p. ex. le Coran regardé comme le moyen le plus puissant pour détourner le mal)* »[5] et donne au mot « *ḥirz* » le sens d'amulette, charme, tout ce qui préserve des sortilèges ou du mauvais œil, comme « *des formules cabalistiques ou des versets du Coran, cousus dans un sachet de cuir, et portés sur le corps* ».[6] Marcel Mauss relève que chaque magie est marquée par la prédominance dans ses rituels de certains éléments et que l'on peut caractériser les magies influencées par le judaïsme et l'islam par l'emploi de formules religieuses.[7] Selon Edmond Doutté, la magie qui opère par le pouvoir de Dieu, en se fondant sur les vertus des Noms divins et des versets du Coran, se réfère notamment au verset 84 de la sourate XVII : « *Nous envoyons dans le Coran la guérison et la grâce aux fidèles.* »

On recherche ainsi à attirer les bienfaits de la Parole divine toute puissante : « *Fixer* (...) *par l'écriture des paroles choisies d'Allâh doit permettre de capter leur pouvoir - et de façon plus durable que par une simple récitation.* »[8] Le choix des versets obéit généralement aux principes de similarité et de contrariété de la magie sympathique. La *basmala*, la *fâtiḥa*, la sourate Yâ Sîn (XXXVI), le verset du Trône (II, 256) et les deux dernières sourates CXIII et CXIV, dites préservatrices (*mu`awwidhatân*) sont parmi les plus employés. Ainsi, « *celui qui*

---

vraisemblablement d'une erreur d'impression pour « *quwwa* » (pouvoir). J'adresse à M. Pierre Lory tous mes remerciements pour cette indication.

[1] « Taskhîr al-jânn », p. 117. Le terme « *khâdim* » (pluriel *khuddâm*) ou serviteur désigne en magie des esprits assignés à certains rôles.

[2] « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190, « Al-ṭâli` », pp. 275-276.

[3] Le terme français d'amulette provient du mot arabe *ḥâmila*, « celle que l'on porte ».

[4] CHELHOD, J., « Ḥidjâb », *EI²*, tome III, p. 372.

[5] KAZIMIRSKI, A. de Biberstein, *op. cit.*, tome I, p. 380.

[6] *Ibid.*, tome I, p. 407.

[7] MAUSS, M., *op. cit.*, p. 52.

[8] HAMES, Constant, « Magie », *Dictionnaire de l'Islam. Religion et Civilisation*, Paris, Encyclopeadia Universalis et Albin Michel, 1997, p. 521.

écrira les deux sourates de l'Assistance [CXIII et CXIV] *et les suspendra au cou des petits enfants, Dieu protégera ceux-ci contre tous les génies et tous les* chayṭân*, comme aussi contre les envoûtements, contre la peur, les colères, les larmes, les cauchemars, le mauvais œil et la fascination, avec l'assistance de Dieu très-haut* ».[1]

4.2.1 Signes, mots et figures magiques

Un *jadwal*, qui signifie tableau ou plan, correspond aux figures géométriques dans lesquelles sont inscrits les signes magiques (*khâtim* ou *khâtam*)[2], les lettres, les chiffres, les mots et les noms auxquels on attribue un pouvoir surnaturel : caractères mystérieux, lettres de l'alphabet, nombres, noms et mots magiques, noms des jours, des planètes et des éléments, les Noms de Dieu, noms des anges, des djinns, des démons, noms des prophètes et des saints, versets du Coran.[3] Ainsi que l'explique Constant Hamès, on cherche à capter le pouvoir extraordinaire d'êtres et de personnes au travers de leur nom, qui est lié à leur substance. On retrouve ici le mécanisme de la pensée magique qui identifie la partie au tout, le symbole à la chose ; toute action sur l'un permet d'agir sur l'autre.[4] Les lettres des mots employés peuvent être décomposées et écrites séparément, écrites sans les points diacritiques, mélangées ou remplacées par leur chiffre correspondant.

Un exemple de *jadwal* :

Le *jadwal* de la *da`wat al-shams* se présente comme une figure quadrangulaire, divisée en quarante-neuf cases.[5] La première ligne se compose des « sept signes » (*al-saba`a khawâtim*). Ils renfermeraient des passages de la Torah[6], des Evangiles et du Coran. On y trouve notamment l'hexagone étoilé qui forme le sceau de Salomon (*khâtim Sulaymân*). La deuxième ligne comprend les sept lettres absentes de la *fâtiḥa* (*sawâqiṭ al-fâtiḥa*) soit *fâ'*, *jîm*, *shîn*, *thâ'*, *ẓâ'*, *khâ'* et *zâ*. La troisième ligne comporte les sept Noms de Dieu commençant par l'une des sept lettres absentes de la *fâtiḥa*. La quatrième ligne donne les noms des sept esprits (*al-rûhâniyya al-saba`a*), les anges « *Roûqiâïl, Djebriâïl, Semsemâïl,* [Mîkâîl]*, Cerfiâïl, `Aniâïl, Kesfiâïl* ». Ces noms semblent issus de l'angélologie biblique et sont considérés dans les livres de magie comme les esprits (*rûḥâniyya*) qui régissent les planètes et les sphères célestes. Les noms des quatre archanges - Jibrîl (Gabriel), Mîkâîl, Isrâfîl[7] et `Izrâîl[8] - sont également très utilisés dans la magie. Les noms des sept rois terrestres des djinns, Mudhhib, Mirra, Aḥmar, Burqân, Chimhûrich, Abyaḍ, Mîmûn, sont inscrits dans la cinquième ligne. La sixième ligne se compose des noms des sept jours de la semaine et la septième ligne, des noms des sept planètes qui leur correspondent (Soleil, Lune, Mars, Mercure, Jupiter, Vénus, Saturne). Un *jadwal* met en évidence les correspondances occultes qui existent entre ces

---

[1] ABEL, A., « La Place des sciences occultes dans la décadence », *in* BRUNSCHVIG R., et GRUNEBAUM, G. E. Von, *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1977, p. 306.
[2] Ce terme prend également le sens de sceau et de bague.
[3] Voir GRAEFE, E., MACDONALD, D. B., PLESSNER, M., « Djadwal », *EI²*, tome II, pp. 379-380.
[4] HAMES, Constant, « *Taktub* ou la magie de l'écriture islamique. Textes sominkés à usage magique », *Arabica*, tome XXXIV-3, 1987, pp. 305-325.
[5] DOUTTE, E., *op. cit.*, pp. 154-161. Doutté a travaillé à partir d'un traité de magie très répandu intitulé *Shumûs al-anwâr wa kunûz al-asrâr* attribué à Ibn al-Ḥajj al-Tilimsânî, imprimé au Caire en 1322 /1904. Cet ouvrage de magie est cité dans le *Dictionnaire*, à l'article « Taskhîr al-jânn », p. 119. Voir *infra*.
[6] Le mot Tora (Thora ou Torah), qui signifie « loi », désigne au sens strict les cinq livres du *Pentateuque*, soit les cinq premiers livres de la Bible : *Genèse*, *Exode*, *Lévitique*, *Nombres* et *Deutéronome*.
[7] Isrâfîl est l'ange de la trompette de la Résurrection, avec laquelle il annoncera la fin du monde.
[8] `Izrâ'îl est l'ange de la mort.

différentes composantes, notamment entre un signe magique, une lettre, un Nom divin, le nom d'un ange et d'un djinn, un jour et une planète. Ces liaisons avec les jours de la semaines et les planètes permettent notamment de déterminer les moments favorables pour l'utilisation de l'influence magique de ces divers éléments. Il existe ainsi pour chacune des sept lettres absentes de la *fâtiḥa* un *jadwal* spécial à employer pour les opérations magiques réalisées au jour qui leur correspond. Comme le note Ibn Khaldûn, « *celui-là qui se sert (de la magie) des mots mêle les influences astrales au pouvoir des expressions et des mots. Il peut fixer le moment favorable à l'emploi des beaux noms de Dieu ou des carrés magiques composés avec ces noms ou avec tout autre mot. Ces heures propices peuvent être sous l'heureuse influence de tel astre, lui-même en rapport avec le nom (en question)* ».[1] Si beaucoup d'amulettes ne consistent qu'en ce genre de figure, d'autres se composent d'une invocation ou d'une conjuration en plus du *jadwal*. L'invocation peut rappeler les circonstances de la découverte de la formule magique et relater un épisode religieux ou légendaire qui, par analogie, doit déterminer des faits similaires. Il s'agit de ce que Marcel Mauss considère comme des charmes mythiques, lesquels consistent « *à décrire une opération semblable à celle que l'on veut produire. Cette description prend la forme d'un conte ou d'un récit épique et les personnages en sont héroïques ou divins. On assimile le cas présent au cas décrit comme à un prototype, et le raisonnement prend la forme suivante : Si tel (dieu, saint ou héros) a pu faire telle ou telle chose (souvent plus difficile), dans telle circonstance, de même, ou à plus forte raison, peut-il faire la même chose dans le cas présent qui est analogue* ».[2] Edmond Doutté donne l'exemple d'une amulette destinée à procurer bienveillance, amour et affection à son bénéficiaire et qui se réfère à un épisode de l'histoire de Joseph : lorsqu'il se présenta devant des femmes réunies dans un banquet, celles-ci se coupèrent les doigts par distraction, louant sa grande beauté (XII, 31).[3]

Les amulettes sont écrites sur une feuille de papier, une peau de gazelle, ou à même la peau, avec de l'encre, de l'eau de rose ou de fleur d'oranger, du safran ou encore du charbon délayés avec de l'eau. Renfermées dans un étui, elle sont généralement portées autour du cou ou sous les aisselles. Des fumigations entourent leur confection. Les amulettes peuvent également être « absorbées », c'est-à-dire mangées, diluées dans un verre d'eau que l'on boit, ou encore brûlées pour en respirer la fumée.[4]

4.2.2 Amulettes et talismans dans le *Dictionnaire* :

Aḥmad Amîn évoque l'utilisation d'amulettes et de talismans au travers de vingt-neuf articles.[5] Il s'agit ainsi du procédé magique le plus souvent mentionné dans le *Dictionnaire*, avec une proportion de près de la moitié des articles portant sur la magie (46 %). L'usage

---

[1] IBN KHALDÛN, *op. cit.,* tome III, pp. 1108-1109.
[2] MAUSS, M., *op. cit.*, p. 49.
[3] DOUTTE, E., *op. cit.*, pp. 167-169. Il s'agit du patriarche Joseph, fils de Jacob, dont l'histoire est relatée dans la sourate XII du Coran.
[4] De même, les incantations sont parfois récitées au-dessus d'un verre d'eau pour être bues, écrites pour être mangées ou brûlées pour être inhalées.
[5] « Al-ibra », pp. 1-2, « Al-aḥjiba », p. 25, « Al-Azhar », pp. 30-33, « Al-ashyâ' al-muqaddasa », pp. 47-48, « Budûḥ », p. 82, « Burj », p. 84, « Al-baqq », p. 92, « Taskhîr al-jânn », pp. 116-119, « Jinn », pp. 141-143, « Al-ḥubb », p. 153, « Ḥirz », p. 166, « Al-ḥasad », pp. 166-168, « Al-ḥummâ », pp. 181-182, « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190, « Khamsa wa khamîsa », p. 195, « Ruqya », p. 212, « Al-ḍabba », p. 267, « Al-ṭilasm », p. 278, « Al-`uqm », p. 286, « Al-`aqîq », p. 286, « Al-`ayn », p. 293, « El-fe$^{q}$î », p. 308, « Al-qaml wa-l-burghûth wa-l-ba`ûḍ wa-l-baqq », p. 328, « Qiyâs al-athar », p. 329, « Al-kâshif », p. 333, « Al-lubân al-dhakar » , p. 345, « Al-muṣḥaf », p. 370, « Hazîmat al-jiyûshî », p. 409, « Al-wiqâya », p. 415.

d'amulettes est signalé dans l'article sur les superstitions et les illusions (« Al-khurâfât wa-l-awhâm ») et se trouve donc désigné comme tel : « [ils croient] *aux amulettes, à leur importance, à leurs formes et à leurs couleurs. Ils recherchent la baraka avec un fer à cheval ou en écrivant sur leurs boutiques qu'elles sont placées sous la protection de Dieu* ».[1] Cette pratique apparaît répandue : les Egyptiens croient aux amulettes[2], elles sont d'usage courant parmi le commun des Egyptiens[3], il existe de nombreuses sortes d'amulettes destinées à accomplir des buts variés[4]. On trouve dans le *Dictionnaire* une présentation assez détaillée des amulettes et des talismans tant au niveau de leur support, de leur confection que de leur rôle.

Les supports des amulettes :

Les amulettes peuvent être composées de pierres telle la cornaline, qui amène le bien et éloigne le mal,[5] d'une partie du corps d'un animal - dent de hyène et de loup, tête de huppe - ou de sel broyé contre le mauvais œil, d'une petite datte, d'un morceau de soufre et d'un morceau de la croix du Christ (*`ûd al-ṣalîb*) enveloppés dans du cuir rouge pour protéger les enfants des djinns[6]. Les exemplaires du Coran (*muṣḥaf*) protègent du mal, des incendies et des voleurs.[7] Miniaturisés et portés en pendentif, ils apportent la bénédiction.[8] Les aiguilles sans chas préservent de la magie[9], les pendentifs en forme de main[10] et les vieilles chaussures du mauvais œil. Aḥmad Amîn ne donne aucune explication sur les raisons des propriétés magiques de ces divers éléments sauf pour les vieilles chaussures. Accrochées au cou ou sous les aisselles des enfants, sur la tête des chevaux, des ânes ou des chameaux et à la porte des magasins, en protection contre le mauvais œil, leur utilisation est liée aux djinns qui se transforment en vieilles chaussures lorsqu'on les blesse avec une arme. Leur pouvoir protecteur (*ta`wîdha wa ḥijâb*)[11] est soumis à condition : il faut que la chaussure ait été ramassée sur un chemin, qu'on ne lui connaisse pas de propriétaire et n'en trouver qu'une seule sur la paire.[12]

Selon la définition donnée dans l'article « Al-aḥjiba », d'autres formes d'amulettes consistent en une formule inscrite sur un papier avec de l'encre rouge ou verte, porté dans un étui de cuir, autour du cou, sous les vêtements. Aḥmad Amîn en donne quelques exemples. Dans l'article « Taskhîr al-jânn » (asservir les djinns), il cite une formule employant notamment la *basmala* et la *shahâda*.[13] Il décrit par ailleurs la confection d'une amulette destinée à gagner l'amour de son mari, composée de la formule « *Ô Très Aimant, Ô Très Aimant, ô bienveillant, ô Compatissant* » (*yâ wadûd, yâ wadûd, yâ `aṭûf, yâ ra'ûf*)[14] inscrite soixante-dix fois, d'un tableau (*khâtim*) de seize cases comportant des lettres et des chiffres et

---

[1] « Al-khurâfât wa al-awhâm », p. 190.
[2] *Ibid.*, pp. 189-190.
[3] « Al-aḥjiba », p. 25.
[4] « Taskhîr al-jânn », pp. 116-119.
[5] « Al-`aqîq », p. 286.
[6] « Al-ḍabba », p. 267.
[7] « Al-muṣḥaf », p. 370.
[8] « Al-aḥjiba », p. 25.
[9] « Al-ibra », pp. 1-2.
[10] « Khamsa wa khamîsa », p. 195.
[11] « Jinn », p. 142.
[12] « Al-ashyâ' al-muqaddasa », pp. 47-48, « Jinn », pp. 141-143, « Al-wiqâya », p. 415. Nous n'avons trouvé cette référence aux djinns et aux vieilles chaussures que chez Aḥmad Amîn.
[13] « Taskhîr al-jânn », p. 117.
[14] Les premier et dernier mots de cette formule sont des Noms divins, dont nous reprenons la traduction proposée par GARDET, L., « al-Asmâ' al-ḥusnâ », *op. cit.*, pp. 735-739.

de poussière prise sous les pieds du mari.[1] On trouve deux exemples d'amulettes contre la fièvre, dont l'une emploie la *shahâda* et l'autre est formée d'une série de lettres isolées.[2] Aḥmad Amîn rapporte également le texte d'un charme (*ta`wîdha*) destiné à chasser les punaises, les puces et les fourmis d'une pièce. On écrit cette formule, qui se réfère à Dieu, au Coran et à la sourate Yâ Sîn (XXXVI), sur quatre papiers différents que l'on dispose aux quatre coins de la pièce, avec des fumigations de ladanum et de romarin.[3] Les illustrations du *Dictionnaire* présentent le fac-similé d'une amulette. Intitulé « *hijâb* », il renvoie à l'article du même nom. Mais il ne s'agit pas du texte d'une amulette car cette illustration empruntée à Lane est en fait une invocation magique liée à une séance de divination avec un miroir d'encre.[4] Aḥmad Amîn présente également trois exemples de *khâtim* (pluriel, *khawâtim*), mot qui désigne dans le *Dictionnaire* des figures carrées, divisées en cases dans lesquelles sont inscrits des mots, des lettres et des chiffres.[5] « *Hazîmat al-jiyûshî* » (la défaite des armées) est une formule magique (*`azîma*) écrite sous forme de tableau (*khâtim*) sur du papier vert avec de l'eau de rose et du safran, sous le signe de la Balance et à l'heure du soleil, avec des fumigations de ladanum et de mastic (*mastikâ*). Elle permet de nuire à ses ennemis, de vaincre les troupes adverses lors d'une guerre, d'entrer chez les puissants et de réaliser ses désirs.[6] Selon Edmond Doutté, ce talisman, destiné à procurer la victoire lors d'une guerre, met en déroute les troupes ennemies. Il était suspendu au drapeau ou placé dans le turban du général. Il figure souvent dans les livres de magie. Un autre article porte sur le célèbre carré magique *budûḥ.*

Les carrés magiques (*wafq*):

Les carrés magiques, qui forment une sorte de *jadwal*, sont utilisés comme talismans ou contre les sortilèges.[7] Selon Doutté, ils se composent de combinaisons de lettres et de chiffres correspondant aux Noms de Dieu et aux mots magiques et secrets dont se servaient les prophètes pour accomplir leurs miracles. Le *budûḥ* est un mot talismanique formé des quatre lettres situées dans les coins d'un carré magique de trois colonnes. Exprimé en chiffres, il forme un carré dont la somme des lignes verticales, horizontales et diagonales est toujours égale à quinze :

4	9	2
3	5	7
8	1	6

Décrite par al-Ghazâlî dans *al-Munqidh min al-ḍalâl*, cette formule acquit une grande réputation comme talisman ou sceau d'al-Ghazâlî.[8] Elle constitue un élément important de la science des lettres. Dans les croyances populaires, le *budûḥ* est parfois personnifié et apparaît

[1] « Al-ḥubb », p. 153.
[2] « Al-ḥummâ », pp. 181-182.
[3] « Al-baqq », p. 92.
[4] Voir LANE, Edward, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londres, East-West Publications, 1989 (1re édition : 1836), p. 271 et le chapitre La divination.
[5] Le terme *khâtim* est également employé dans le *Dictionnaire* pour désigner le sceau de Salomon (*khâtim Sulaymân*). Voir *infra*.
[6] « Hazîmat al-jiyûshî », p. 409.
[7] RUSKA, J., « Wafḳ », *EI*[1], tome 4, pp. 1140-1142.
[8] MACDONALD, D.B., « Budûḥ », *EI*², *Supplément*, livraison 3-4, 1981, pp. 153-154. Al-Ghazâlî aurait, sous inspiration divine, composé cette formule à partir des lettres par lesquelles commencent les sourates XIX et XLII. Pour d'autres, cette formule remonterait à Adam.

alors comme un djinn dont on peut obtenir les services en écrivant son nom en lettres ou en chiffres. Le *budûḥ* connaît des usages variés : il attire le bonheur ou le malheur, guérit les maladies (ménorragie, maux d'estomac, impuissance, douleurs) et rend invisible. Transcrit sur une pièce de toile n'ayant jamais servi et liée sous les pieds d'une femme, il facilite l'accouchement. Il est utilisé dans la divination avec un miroir d'encre, gravé comme talisman sur des bijoux, inscrit au début de certains livres et, selon l'usage le plus répandu, écrit sur les lettres et les paquets pour assurer leur arrivée à destination.

Dans son article sur le *budûḥ*, Aḥmad Amîn explique que ce mot tire son origine du fait que de nombreux musulmans croient aux signes ou aux carrés magiques (*khawâtim*) et à la fortune (*ṯawâli`*). Ecrit sur du papier ou du parchemin, il est porté comme amulette. L'auteur estime que certains exagèrent en l'inscrivant sur les marchandises et le chaton des bagues. On prête au *budûḥ* une grande puissance secrète (*sirr `aẓîm*) qui permet la réalisation des souhaits, apporte le bien et préserve du mal, évite les fatigues du voyage, garantit l'arrivée des lettres à destination et inspire l'amour.[1] Pour utiliser le *budûḥ* comme un charme d'amour, il faut l'encenser et réciter l'incantation (*`azîma*) suivante : « *Ô* budûḥ, *Ô* budûḥ, *Ô* budûḥ, *réunis l'âme à l'âme par le droit que me confèrent* (bi-ḥaqq)[2] *la Plume et la Tablette, Adam, Ève et Noé* », pour le porter ensuite autour du cou ou sur la tête. On voit ici comment, par la formule « *bi-ḥaqq* », très employée en magie, est invoqué le pouvoir de la Tablette et de la Plume, d'Adam, Ève et Noé.[3]

Les talismans (*ṯilsam* ou *ṯilsim*, *ṯilism*, *ṯilasm*) :

Par rapport aux amulettes, les talismans (*ṯilasm*), destinés à un emploi précis, font l'objet d'une plus grande spécialisation. En combinant les forces célestes et terrestres, ils mettent généralement en œuvre des réseaux de correspondances, notamment astrologiques, et ont un caractère plus offensif que les amulettes. Au sens restreint, les talismans sont des objets placés sous certaines influences astrales, et recouverts d'inscriptions magiques, de figures du zodiaque et d'animaux, ayant un rôle de préservation et de protection.[4] Le dictionnaire de Kazimirski définit le mot « *ṯilasm* » comme un charme, un talisman, une figure magique tracée par un magicien pour empêcher l'accès d'une chose ou la garantir contre une influence étrangère. Selon Ibn Khaldûn, les talismans attirent la spiritualité des planètes et la lient à des images ou des rapports numériques. Les pouvoirs du talisman « *exercent une action dominante et coercitive sur l'objet même du talisman, à l'aide des secrets des sphères* (célestes)*, des rapports entre les nombres, et des fumigations* (bakhûrât) *qui attirent la spiritualité du talisman* ».[5] Des « statues talismaniques » représentent généralement les animaux que l'on désire éloigner selon le principe magique de contrariété (le semblable protège du semblable). Des statues de serpents protègent par exemple de leurs morsures. Le sage Balînâs[6], « *le faiseur de talismans* » (*ṣâḥib al-ṯilasmât*), serait le père de cette science et aurait déposé dans un grand nombre de villes des talismans contre les orages, les serpents et

---

[1] « Budûḥ », p. 82.
[2] Selon la traduction de la formule « *bi-ḥaqq* » proposée par Pierre Lory : « *en vertu* - bi-haqq*, par le droit, l'autorité que me confère ...* », LORY, P., « Magie et religion dans l'œuvre de Muhiy al-Dîn al-Bûnî », *op. cit.*, p. 7.
[3] Sur cette formule, voir *infra* Djinns, *`afârît*-s, esprits des planètes et des sphères : la magie théurgique.
[4] RUSKA, J., « Tilsam », *EI*[1], tome 4, pp. 806-807.
[5] IBN KHALDÛN, *op. cit.*, tome III, p. 1106.
[6] Appollonios de Tyane, Ier siècle ap. J.-C.

les scorpions.[1] On trouve dans les mosquées des talismans contre les rats, les oiseaux ou les scorpions.

Aḥmad Amîn évoque l'utilisation de talisman dans deux articles : « Al-Azhar » et « Al-ṭilasm ». Il explique qu'un talisman est obtenu par la récitation d'une formule magique (*`azâ'im siḥriyya*) sur un objet ou une matière. Il décrit précisément la fabrication d'un fétiche (*ṣanam*) de pierre ponce, tenant un glaive, enduit du sang d'une poule noire, destiné à protéger les maisons et l'argent. Il montre les liens des talismans avec l'astrologie en indiquant que la fabrication doit avoir lieu à la première ou à la huitième heure du mardi pour être placée sous l'influence de Mars.[2] Il évoque également par deux fois le talisman placé à al-Azhar près du grand *miḥrab* pour en chasser les oiseaux[3] et fait mention des talismans protégeant la ville d'Alexandrie contre les milans et la ville de Homs en Syrie contre les scorpions.[4]

Le rôle des amulettes et des talismans :

Le rôle des amulettes et des talismans, tel qu'il apparaît dans les articles du *Dictionnaire* est, par ordre d'importance :

la protection contre le mauvais œil (neuf articles) ;
la guérison des maladies, de la stérilité et de la fièvre (quatre articles) ;
la protection des biens (argent, marchandises), des magasins et des maisons (quatre articles) ;
de chasser les oiseaux et les insectes d'une maison, d'une mosquée ou d'une ville (quatre articles) ;
d'apporter la bénédiction (*baraka*) (trois articles) ;
la protection contre les djinns et les *`afârît*-s (trois articles)
de provoquer l'amour (trois articles) ;
la réalisation des désirs (trois articles) ;
de favoriser la fortune (deux articles) ;
d'apporter le bien et d'éloigner le mal (deux articles) ;
d'éviter la fatigue d'un voyage (un article) ;
de garantir l'arrivée des lettres à destination (un article) ;
de nuire à ses ennemis (un article) ;
d'entrer chez les puissants (un article) ;
de vaincre les troupes ennemies lors d'une guerre (un article) ;
la protection contre la magie (un article) ;
la protection contre le mal (un article) ;
la protection contre l'injustice des gouverneurs de province (un article).

---

[1] On peut voir à ce sujet l'article de CALASSO, Giovanna, « Les Remparts et la loi, les talismans et les saints. La protection de la ville dans les sources musulmanes », *Bulletin d'études orientales*, tome XLIV, 1992, pp. 83-104. Au sujet de Balînâs ou Balînûs, voir RUSKA, J., *op.cit.*, pp. 806-807 et PLESSNER, M., « Balînûs », *EI²*, tome I, pp. 1 024-1 026.
[2] « Al-ṭilasm », p. 278.
[3] « Al-Azhar », pp. 30-33, « Al-ṭilasm », p. 278. La mosquée d'al-Azhar dispose d'un talisman représenté par trois oiseaux gravés sur trois chapiteaux pour empêcher les oiseaux de demeurer et de nicher à l'intérieur de la mosquée. Voir FAHD, Toufy, « Le Monde du sorcier en Islam », *Le Monde du sorcier*, Sources orientales, tome VII, Paris, Editions du Seuil, 1966, note 76, p. 197.
[4] « Al-ṭilasm », p. 278.

On retrouve ainsi dans la présentation du *Dictionnaire* les principales fonctions des amulettes, la protection et la propitiation. Elles répondent à des préoccupations plutôt quotidiennes et utilitaires ; il ne s'agit pas de se procurer des pouvoirs merveilleux. On constate l'absence d'une magie « agricole » visant à la protection et à l'abondance des récoltes, si l'on s'en réfère aux ouvrages de W. Blackman[1] et de H. Ayrout[2] qui traitent des paysans et en offrent quelques exemples. Cela montre l'inspiration principalement citadine et cairote du *Dictionnaire*. C'est une magie essentiellement bénéfique puisque ne figure qu'un seul exemple de charme maléfique, permettant de nuire à ses ennemis. Il convient cependant de préciser que les traités de magie jouent souvent sur l'ambiguïté d'un usage bénéfique et donc plus ou moins légitime de la magie et son emploi maléfique. Il est toujours possible de détourner une formule. Un charme destiné à provoquer l'amour entre des époux, renforçant donc une union légitime, peut être utilisé par un amant et susciter ainsi l'adultère. La formule suivante indique à travers sa mise en garde comment causer plus ou moins de mal à l'ennemi dont on désire se venger : « *Si tu veux te débarrasser de quelqu'un d'inique, trace le carré avec les mots qui composent la formule par laquelle on invoque le nom de Dieu. Ecris le nom de la personne concernée dans le carré du sceau et procède à des fumigations de hantît et d'ail rouge. Fais ensuite tourner le sceau autour du feu, en faisant attention de ne pas le brûler, car il y a dans cela un grand danger pour lequel tu devras rendre compte à Dieu.* »[3]

4.3 Djinns, *`afârît*-s, esprits des planètes ou des sphères : la magie théurgique

La magie théurgique opère avec l'intervention d'êtres ou de forces invisibles ou « subtiles » : anges, djinns, démons et autres esprits. Le *Shams al-ma`ârif* d'al-Bûnî, par exemple, présente de nombreuses invocations destinées aux anges et aux djinns. Le recours à ces dernier est, selon al-Bûnî, d'autant plus courant et aisé qu'ils « *peuvent être facilement guidés et dominés par la volonté humaine, qui peut en faire de dociles serviteurs - à la condition toutefois de bien maîtriser les rituels. Le danger omniprésent suscité par les djinns dans les sociétés musulmanes traditionnelles, rurales en particulier, est ainsi tenu en respect* ».[4] Il existe divers procédés magiques pour obtenir des puissances supérieures la réalisation de ses desseins. « *L'art des formules de conjuration* » (*`ilm al-`azâ'im*) consiste en incantations par lesquelles on exige des djinns et des démons la réalisation de quelque chose. La formule impérative « *`azamtu `alaykum* » (je vous adjure) doit les obliger à obéir.[5] L'appel aux puissances occultes forme le caractère essentiel de ces incantations. Des génies spéciaux sont préposés aux mois, aux saisons, aux points cardinaux et aux jours de la semaine comme le note Aḥmad Amîn : « *ils prétendent que chaque jour de la semaine est dominé par des djinns ; celui qui sait desquels il s'agit est très versé dans la magie* ».[6] Il existe des mots magiques qui contraignent les djinns, qui en apparaissent ainsi comme les « *serviteurs* » (*khâdim*). Aḥmad Amîn fait référence à ces serviteurs au sujet des lettres, en indiquant que

---

[1] BLACKMAN, Winifred S., *The Fellahin of Upper Egypt. Their Religious, Social and Industrial Life, with a Special Reference to Survivals from Ancient Times*, Londres, Harrap, 1927, 331 p. ; traduction française : *Les Fellahs de Haute-Egypte, vie religieuse, sociale et économique, le présent et les survivances anciennes*, traduction de MARTY, Jacques, Paris, Payot, 1948, 279 p.

[2] AYROUT, Henry H., S .J., *Mœurs et coutumes des fellahs*, Paris, Payot, 1938, 187 p.

[3] TOUATI, Houari, *Entre Dieu et les hommes. Lettrés, saints et sorciers au Maghreb*, Paris, Editions de l'EHESS, 1994, pp. 273-274.

[4] LORY, P., « Magie et religion dans l'œuvre de Muhiy al-Dîn al-Bûnî », *op. cit.*, p. 7.

[5] FAHD, T., « La connaissance de l'inconnaissable et l'obtention de l'impossible dans la pensée mantique et magique de l'Islam », *Bulletin d'études orientales de l'Institut de Damas*, tome XLIV, 1992, pp. 42-43.

[6] « Taskhîr al-jânn », p. 117.

chaque lettre est protégée et gardée par des « *serviteurs* ».[1] Ces mots magiques se trouvent en relation avec un jour de la semaine, une planète et l'un des sept rois des djinns qui porte le nom de « *maître de l'heure* », soit la première heure du jour qui correspond selon l'astrologie au nom magique. Ils ont également un *`ifrît* serviteur.[2] Ces incantations se fondent principalement sur la puissance divine : « *si le théurge peut soumettre à ses désirs l'action d'un ange, d'un djinn ou d'un autre homme, c'est en vertu* - bi-haqq*, par le droit, l'autorité que me confère ... - d'une formule religieuse, du potentiel d'une récitation coranique, et tout particulièrement d'un nom divin* ».[3] C'est pourquoi certains auteurs, savants et théologiens, pensent que le fait de rendre les esprits soumis aux hommes et à Dieu n'est pas illicite et qu'à la prononciation de certaines paroles comme les Noms divins, Dieu peut imposer à un djinn « *qu'Il choisit sincère et obéissant* » de révéler à un homme ce qu'il souhaite connaître ou d'accomplir ce qu'il désire.[4]

Doutté relève la tendance à la personnification des forces magiques, y compris des ingrédients utilisés comme le benjoin et le sel. Dans les invocations, les Noms de Dieu, les sourates du Coran et la formule de la profession de foi se trouvent parfois personnifiés et adjurés. De même, P. Lory note que l'utilisation de la science des lettres chez al-Bûnî « *renvoie à un univers largement animiste. Non seulement les formules magiques forcent l'obéissance des djinns et des anges inférieurs, mais chaque lettre* est *en fait un ange* (...). *La descente des énergies célestes vers la terre se manifeste sous des formes angéliques successives, et ce jusqu'aux niveaux terrestres les plus denses. Toute la magie opératoire d'al-Bûnî se présente sous forme de procédés s'adressant à des êtres conscients et les obligeant à infléchir leur action. Les invocations aux vents, aux points cardinaux, etc. sont des adresses à des entités conscientes* ».[5] Il est à noter que le recours aux anges est absent des pratiques magiques exposées dans le *Dictionnaire*. Il existe cependant de nombreuses invocations destinées aux anges, y compris aux anges supérieurs qui soutiennent le trône divin[6]. Les prières adressées aux autres anges, comme ceux qui sont préposés à la Plume (*qalam*), à la Tablette gardée (*al-lawḥ al-maḥfûẓ*) ou à l'Escabeau (*al-kursî*), sont le plus souvent fondées sur la puissance du Nom divin dont tel ou tel ange est le serviteur.[7]

L'évocation des esprits, des djinns et des démons nécessite, pour les contraindre, des pratiques cultuelles qui la différencie des simples conjurations. Elle revêt trois aspects

---

[1] « Taskhîr al-jânn », p. 117.

[2] DOUTTE, E., *op. cit.*, p. 197.

[3] LORY, P., « Magie et religion dans l'œuvre de Muhiy al-Dîn al-Bûnî », *op. cit.*, p. 8. On peut voir par exemple l'incantation exposée par DOUTTE, E., *op. cit.*, pp. 120-127. Elle énumère les noms de tribus de djinns et d'*`afârît*-s qu'elle conjure par des mots magiques (les noms syriaques), les Noms de Dieu et des versets du Coran. Selon Doutté, ces références coraniques donnent une « *couleur religieuse* » à l'incantation mais prennent avant tout une valeur magique car il s'agit de passages rapportant que des ordres furent donnés aux génies.

[4] FAHD, T., « La connaissance de l'inconnaissable et l'obtention de l'impossible dans la pensée mantique et magique de l'Islam », *op. cit.*, p. 42.

[5] LORY, P., « La magie des lettres dans le *Šams al-ma`ârif* d'al-Bûnî », *op. cit.*, pp. 104-105.

[6] Les anges porteurs du trône sont considérés comme les plus proches et les plus estimés de Dieu. Certaines traditions les décrivent au nombre de quatre, le premier à l'image de l'aigle, le second à l'image du lion, le troisième à l'image du taureau et le quatrième à l'image de l'homme. Chacun d'entre eux intercède pour la catégorie d'êtres qu'il représente (oiseaux, bêtes sauvages, bêtes de sommes et humains). Voir FAHD, T., « La naissance du monde selon l'Islam », *La Naissance du monde*, *op. cit.*, 1959, p. 248 et FAHD, T., « Anges, démons et djinns en Islam », *Génies, anges et démons*, *op. cit.*, pp. 155-214.

[7] Pierre Lory souligne l'apparente soumission des anges aux techniques magiques et à la volonté humaine : l'officiant peut en effet leur demander tout ce qu'il désire, « *sous sa propre responsabilité quant à la finalité morale de sa requête* ». LORY, P., « Magie et religion dans l'œuvre de Muhiy al-Dîn al-Bûnî », *op. cit.*, p. 7.

différents. L'*istikhdâm* permet d'utiliser le pouvoir des esprits sans qu'ils aient à s'incarner. L'*istinzâl*, proche du spiritisme, fait apparaître les djinns et les démons sous forme de fantômes et l'*istiḥḍâr* ou évocation des esprits sous des formes corporelles consiste à les faire « descendre dans un corps » pour les rendre présents et visibles.[1] L'infidélité religieuse de l'acte magique apparaît notamment dans l'évocation des esprits ou des planètes. Selon Ibn Khaldûn, par exemple, les exercices (*riyâḍa*) « *tendent l'esprit vers les sphères célestes, les étoiles, les mondes supérieurs ou les démons, en leur donnant diverses marques de vénération et d'adoration, de soumission et d'humiliation* ».[2]

Dans le *Dictionnaire*, le recours aux pouvoirs magiques des djinns et des *`afârît*-s est principalement évoqué dans un long article intitulé « Taskhîr al-jânn » (asservir les djinns) et qui débute ainsi : « *les Egyptiens, qu'ils appartiennent à l'élite ou au peuple, qu'ils soient riches ou pauvres, musulmans ou coptes, ont de nombreuses croyances au sujet des djinns et des* `afârît*, et en la capacité qu'ont certaines personnes de les asservir et de les utiliser à leur profit* ».[3] Aḥmad Amîn donne par la suite la description d'un rituel destiné à asservir les djinns, et qui consiste à se retirer dans un lieu isolé, à jeûner pendant quarante jours, en ne mangeant que du pain d'orge et du raisin noir toutes les vingt-quatre heures, et à réciter mille fois l'incantation magique (*`azâ'im*) propre à chaque serviteur (*al-khadâm*) pour le faire apparaître et cela pour chacun des quarante serviteurs. Le premier d'entre eux est `Abd al-Aswâd, et il tient dans sa main une pierre rouge.[4] On trouve dans l'ouvrage d'Edmond Doutté plusieurs exemples de ces exercices ou entraînements (*riyâḍa*) durant lesquels l'officiant, en état de pureté, jeûne et récite un très grand nombre de fois des incantations et des prières, selon une succession compliquée de rites minutieusement réglés, pour faire apparaître un djinn qui satisfera à tous ses désirs.[5] Ces pratiques magiques montrent la capacité créatrice de la parole et de la volonté humaine. Pour Doutté, le rite tend à créer et à personnifier le djinn ou le démon lui-même. « *La littérature magique fournit plusieurs exemples frappants de tels rites, par lequel le théurge, à partir de fumigations ou du sacrifice d'un animal ou d'une simple suite d'évocations, produit et confectionne en quelque sorte l'entité, le djinn qui sera l'instrument du désir impliqué en ce cas.* »[6]

Le sceau de Salomon (*khâtim Sulaymân*) :

Aḥmad Amîn indique également que les Egyptiens croient qu'il est possible d'asservir les djinns et de satisfaire ses besoins et ses désirs au moyen du sceau de Salomon (*khâtim Sulaymân*), une étoile à six branches formée de deux triangles entrecroisés.[7] C'est grâce au pouvoir de ce sceau que Salomon avait assujetti les djinns et les démons, qui réalisèrent pour lui des travaux prodigieux, que Aḥmad Amîn décrit ainsi : « *ils lui apportèrent un tapis, lui construisirent des villes, lui taillèrent des pierres et lui creusèrent des fleuves et des puits* ».[8]

---

[1] FAHD, T., « Istinzâl », *EI²*, tome IV, p. 276, « Siḥr », *EI²*, tome IX-2, pp. 590-593 et « La connaissance de l'inconnaissable et l'obtention de l'impossible dans la pensée mantique et magique de l'Islam », *op. cit.*, pp. 43-44.
[2] IBN KHALDÛN, *op. cit.*, tome III, p. 1 090.
[3] « Taskhîr al-jânn », p. 116. Voir aussi « Qumqum Sulaymân », pp. 327-328 et « El-ma`gûn », 449, pp. 371-373.
[4] « Taskhîr al-jânn », p. 118.
[5] DOUTTE, E., *op. cit.*, pp. 91-97.
[6] LORY, P., « Magie et religion dans l'œuvre de Muhiy al-Dîn al-Bûnî », *op. cit.*, p. 8.
[7] Dont le *Dictionnaire* présente par deux fois la figure. Voir « Taskhîr al-jânn », p. 118 et « Qumqum Sulaymân », p. 328.
[8] « Taskhîr al-jânn », pp. 118-119.

Il évoque également les vases de cuivre (*qumqum*) dans lesquels Salomon aurait emprisonné les djinns rebelles.[1] Si l'on ouvre l'un de ses vases, le djinn peut nuire à celui qui l'a délivré.[2]

Aḥmad Amîn ne se réfère pas aux pouvoirs extraordinaires dont le personnage de Salomon est doté dans le Coran. Il comprend le langage des oiseaux.[3] Il dispose d'armées d'hommes, de djinns et d'oiseaux[4] ; le vent, les démons et les djinns lui sont soumis[5]. Architectes ou plongeurs chargés de pêcher des perles (XXXVIII, 36), ces derniers édifièrent des palais et fabriquèrent des statues, des plateaux et des chaudrons (XXXIV, 12). La légende de Salomon se nourrit de ces données et des traditions bibliques : « *les blocs de pierre qui servirent à bâtir le Temple furent taillé au moyen de la pierre merveilleuse de Samur* (shamir) *que le démon Ṣakhr se procura auprès de l'aigle de mer. Salomon se préservait de la chaleur du soleil sous un baldaquin composé de tous les oiseaux de l'air. Un tapis magique de soie verte, pour la transporter dans l'air, avait été tissé pour lui ; sur ce tapis, il pouvait quitter la Syrie le matin avec tous ses bagages et atteindre le soir l'Afghânistân. Une quantité inouïe de pierres précieuses, d'or et d'argent fut accumulée à l'aide des* djinns *asservis. Ils l'aidèrent aussi à élever des palais, des forteresses, des bains et des citernes.* (...) *Il avait mille maisons couvertes de verre qui contenaient 300 lits et 700 femmes.* (...) *Le trône de Salomon était fait d'or pur. Toute la nature était si complètement à ses ordres qu'un jour le soleil s'arrêta pour lui laisser dire ses prières du soir. Il emprisonna les mauvais* djinns *dans des vases de plomb* (...) ».[6] Ses merveilleux pouvoirs confèrent à Salomon une place importante dans la magie. Il apparaît en effet comme le premier homme qui put asservir les djinns et les démons et le seul à jouir d'une telle autorité. Le sceau de Salomon est également décrit comme un anneau gravé au plus grand Nom de Dieu, composé de cuivre ou de bronze et de fer. Avec le cuivre ou le bronze, il commandait aux bons génies et aux mauvais génies avec le fer. La légende de Salomon raconte qu'un démon lui déroba cet anneau mais qu'il le perdit dans la mer. Salomon le retrouva dans un poisson qui l'avait avalé. C'est de la figure de Salomon, auquel Dieu a donné la science et la sagesse et qui est placé au rang des prophètes dans le Coran[7], dont se réclament les tenants d'une magie licite. Ainsi dans la seconde section de la VIIIe *maqâla* du *Fihrist*, consacrée aux « *exorcistes, jongleurs, magiciens, praticiens de magie blanche, prestidigitateurs et faiseurs de talismans* »[8], Ibn al-Nadîm distingue la magie licite des magiciens dits *mu`azzimûn*, de la magie illicite des *saḥara*.[9] Les premiers affirment parvenir à assujettir les esprits en pratiquant la dévotion, en implorant et en adjurant Dieu d'agir sur les esprits, qui obéissent alors à Dieu ou par les propriétés des Noms divins. La magie licite ou « *méthode louable* » (*al-ṭarîqa al-maḥmûda*)[10] se réclame de Salomon qui asservit les djinns

---

[1] « Qumqum Sulaymân », pp. 327-328.
[2] Cela rappelle le *conte du pêcheur et du démon* des *Mille et une nuits*. *Les Mille et une nuit*, tome I, édition de BENCHEIKH, Jamel Eddine et MIQUEL, André, Paris, Folio, 1991, pp. 69-118.
[3] Coran, XXVII, 16.
[4] Coran, XXVII, 17.
[5] Coran, XXI, 81, 82 ; XXXIV, 11, 12 ; XXXVIII, 35, 36.
[6] WALKER, J., « Sulaimân b. Dâwûd », *EI*[1], tome IV, p. 558.
[7] IV, 163 ; VI, 84 ; XXI, 78-79.
[8] Selon la traduction de FAHD, T., « Siḥr », *EI*[2], tome IX-2, p. 590.
[9] Abû-Faraj Muḥammad b. Abî Ya`qub Isḥaq al-Warrâq al-Baghdâdî (v. 325/936-937- 385/995 ou 388/998), libraire de Bagdad, établit un catalogue des livres arabes, le célèbre *Kitâb al-Fihrist*, achevé selon son auteur en 377/987-988. Voir FÜCK, J. W., « Ibn al-Nadîm », *EI*[2], tome III, pp. 919-920. Dans sa plus grande recension, le *Fihrist* est divisé en dix *maqâlât* : 1/ écritures saintes des musulmans, juifs et chrétiens, sciences coraniques ; 2/ grammaire et philologie ; 3/ histoire, biographie, généalogie ; 4/ poésie ; 5/ théologie scolastique (*kalâm*) ; 6/ droits (*fiqh*) et traditions ; 7/ philosophie et sciences anciennes (grecques, persanes et hindoues) ; 8/ fables, magie, conjurations des sorts ; 9/ doctrines des religions non monothéistes ; 10/ alchimie.
[10] Cité par MACDONALD, D. B., « Siḥr », *EI*[1], p. 429.

au moyen des Noms d'Allah. Les *saḥara* « *professent qu'ils se soumettent les Shayṭân par l'intermédiaire de ceux qui leur sont proches et des apostats... car les Shayṭân, dans leur soumission, doivent apporter (à l'opérateur) leur agrément, et il faut, pour l'obtenir, abandonner la prière, le jeûne, l'interdiction du sang, les mariages défendus, et se livrer à d'autres actes abominables...* ».[1] La magie illicite ou « *méthode blâmable* » (*al-ṭarîqa al-madhmûma*) [2] est attribuée à Iblîs ou à Baidhakh, sa fille ou la fille de son fils. Le *Fihrist* donne la liste des noms des soixante-dix *`afârît*-s auxquels Salomon imposa des engagements (*`uhûd*, *mîthâq*) en se servant des Noms de Dieu.[3]

L'invocation de l'esprit des planètes et des sphères :

Tout comme l'on peut utiliser dans la magie le pouvoir des anges, des djinns ou des démons, il est également possible d'attirer à soi la « spiritualité » (*rûḥâniyya*) des planètes et des sphères célestes. Dans *Al-Muqaddima*, Ibn Khaldûn évoque ainsi l'utilisation de l'influence spirituelle des astres dans la magie et la confection des talismans, influence que les magiciens manipulent grâce à leur pouvoir psychique, à l'aide des démons ou bien en conjurant les esprits des planètes et des sphères. Ces procédés sont notamment décrits par Abû Maslama Muḥammad al-Majrîṭî, auteur madrilène qui vécut au cours de la première moitié du Ve/XIe siècle, dans *Ghâyat al-ḥakîm* (*Le But du sage*), ouvrage traduit en latin sous le titre de *Picatrix*, et que T. Fahd considère comme le traité de magie le plus important en Islam.[4]

Le recours magique à la spiritualité des planètes ou des sphères célestes renvoie à la représentation de l'univers selon la cosmogonie musulmane. L'étagement des sept terres est surmonté de sept cieux, déployés en dôme les uns au-dessus des autres.[5] D'après certains auteurs, un océan céleste se trouve entre la terre et le ciel inférieur. Parfois le ciel inférieur est lui-même identifié aux eaux endiguées de cet océan. La distance qui sépare les cieux les uns des autres est, selon les versions des cosmographes, de soixante et onze, soixante-douze, soixante-treize ou cinq cents années de marche. L'épaisseur de chaque ciel peut être également décrite comme équivalente à cinq cents années de marche. La cosmologie musulmane attribue des noms aux cieux et décrit la matière dont ils sont formés - émeraude, rubis, argent, or, perle, lumière -, leur couleur, les anges qui les peuplent.[6] En intégrant les modèles hellénistiques du cosmos, principalement ceux d'Aristote et de Ptolémée[7], les sept cieux furent souvent identifiés aux sphères célestes. L'univers apparaît ainsi constitué de

---

[1] Cité par ABEL, A., *op. cit.*, p. 296.
[2] Cité par MACDONALD, D. B., *op. cit.*, p. 429.
[3] MACDONALD, D. B., *op. cit.*, p. 429. Macdonald indique que ces engagements continuent à jouer un grand rôle en magie. Ils peuvent être utilisés comme des amulettes et certains d'entre eux sont en rapport avec les jours de la semaine.
[4] FAHD, T., « La connaissance de l'inconnaissable et l'obtention de l'impossible dans la pensée mantique et magique de l'Islam », *op. cit.*, pp. 40-44.
[5] « *C'est Dieu qui a créé les sept cieux et autant de terres ; les arrêts de Dieu y descendent, afin que vous sachiez qu'il est tout-puissant et que sa science embrasse tout* » (Coran, LXV, 12).
[6] FAHD, T., « La naissance du monde selon l'Islam », *op. cit.*, pp. 250-251 et du même auteur « Anges, démons et djinns en Islam », *Génies, anges et démons*, Sources orientales, tome 8, Paris, Editions du Seuil, 1971, pp. 155-214.
[7] Claude Ptolémée (env. 90-env.168), savant grec de l'école d'Alexandrie. Son ouvrage le plus célèbre est un traité d'astronomie, l'*Almageste*, qui fut traduit en arabe à la fin VIIIe siècle. Selon sa théorie, en vigueur jusqu'à Copernic (1473-1543), la Terre est fixe, au centre de l'univers. La Lune et le Soleil gravitent autour de la Terre sur des orbites circulaires. Les planètes décrivent de petits cercles - les épicycles - d'un mouvement uniforme, tandis que le centre de l'épicycle est entraîné sur une orbite circulaire, le déférent.

sphères célestes (*falak*) concentriques, dans lesquelles tournent les astres.[1] Aristote distinguait le monde terrestre ou sublunaire, soumis au changement et à la corruption, du monde des sphères célestes, conduit par des esprits ou des âmes sublimes, dont le mouvement immuable et circulaire évoque la perfection. Pour Aristote et Ptolémée, les sphères étaient au nombre de neuf. La plus extérieure, sans étoile, communiquait le mouvement aux autres sphères, et entourait la sphère des étoiles fixes et les sept sphères correspondant aux sept planètes. Le trône de Dieu (*`arsh*) et le marchepied ou l'escabeau (*kursî*) qui est situé devant, furent parfois identifiés aux huitième et neuvième sphères. Par ailleurs, le verset 256 de la IIe sourate, dit verset du Trône, évoque le Trône de Dieu qui « *s'étend sur les cieux et sur la terre* », parfois décrit comme posé sur une mer profonde qui le sépare des cieux.[2] On trouve une telle représentation chez al-Bûnî par exemple, selon lequel les sphères des qualités élémentaires - chaud, froid, humide et sec -, et des éléments succèdent à celles des planètes : « *... le monde supérieur soutient* (yamuddu *: supporte, aide, alimente) le monde inférieur. Ainsi le monde du Trône (*al-`Arš*) soutient celui de l'Escabeau (*al-Kursî*)*[3]*. Celui-ci soutient la sphère de Saturne, qui soutient la sphère de Jupiter, laquelle soutient la sphère de Mars. La sphère de Mars soutient celle du Soleil, qui soutient celle de Vénus. La sphère de Vénus soutient la sphère de Mercure, et celle-ci, la sphère de la lune. Cette dernière soutient la sphère de la Calidité, laquelle soutient celle de la Frigidité, qui soutient celle de l'Humidité, et celle-ci celle de la Siccité. Cette dernière soutient la sphère de l'Air, qui soutient la sphère de l'Eau, laquelle soutient la sphère de la Terre (*al-turâb*) ».*[4]

Par ailleurs, « *les philosophes musulmans admirent une hiérarchie d'intelligences séparées (*`uḳûl mufâriḳa*), chaque intelligence inférieure émanant de celle qui lui est supérieure. Ces êtres incorporels, généralement au nombre de dix, et doués de vie, pensée intuitive et faculté d'accomplissement à divers degrés, créent et gouvernent leurs sphères respectives, qui sont elles-mêmes considérées comme douées d'âmes. Comme les penseurs gréco-chrétiens* (...)*, les Musulmans identifient les intelligences séparées avec certains anges, le dernier d'entre eux, l'intellect actif, nommé Gabriel, étant le* `aḳl *qui gouverne la sphère sublunaire* ».[5] Comme le note R. Lemay, les « *êtres spirituels vivants animés d'une puissance d'action supérieure à celle de l'homme* (...) *forment un chaînon indispensable dans la hiérarchie et la mécanique opératoire de la Création* » et les plus puissants d'entre eux se trouvent liés aux planètes et aux sphères célestes.[6] Ce sont les anges qui régissent les mouvements de l'univers. Un ange est préposé à chaque ciel ou sphère céleste. Ils peuvent être désignés sous le nom de « *rûḥâniyya* » ou entité spirituelle, terme employé en philosophie, dans le soufisme et également dans la magie.[7]

On trouve dans le *Dictionnaire* la description d'un rituel magique fondé sur l'invocation des planètes, et qui consiste à « *traire les étoiles* » à l'aide d'un sequin

---

[1] HARTNER, W., « Falak », *EI²*, tome II, pp. 780-782, ARNALDEZ, R., « Khalḳ », *EI²*, tome VI, pp. 1 012-1 020 et HEINEN, A., « Samâ' - 1. en cosmologie et en théologie », *EI²*, tome VIII, pp. 1 049-1 052.

[2] Voir HUART, Cl., SADAN, J., « Kursî », *EI²*, tome V, pp. 512-513 et FAHD, Toufy, « La naissance du monde selon l'Islam », *op. cit.*, pp. 246-249.

[3] *`Arsh* et *kursî* désignent le trône de Dieu, ou bien son trône (*`arsh*) et le marchepied ou l'escabeau (*kursî*) qui est situé devant.

[4] Cette citation d'al-Bûnî est extraite de LORY, P., « La magie des lettres dans le *Šams al-ma`ârif* d'al-Bûnî », *op. cit.*, note 34, p. 104.

[5] RAHMAN, F., « `Aḳl », *EI²*, tome I, p. 353.

[6] LEMAY, M., « L'Islam historique et les sciences occultes », *Bulletin d'études orientales*, tome XLIV, 1992, p. 23.

[7] CHODKIEWICZ, M., « Rûḥâniyya », *EI²*, tome VIII.

vénitien[1]. « *Ceux qui feignent la magie placent un sequin vénitien dans de l'eau et s'installent sur un toit la nuit, avec le récipient contenant le sequin et l'eau. Au lever d'une certaine étoile, ils prétendent réciter des incantations* (al-`azâ'im) *dans sa direction et qu'il en descend de l'eau dans le récipient, une eau qu'ils conservent précieusement, et qui, selon leurs allégations, guérit en une seule application toutes les maladies de peau, comme la gale, les maladies vénériennes, les abcès, etc.* »[2] A la fin de ce passage cité, Aḥmad Amîn renvoie à l'article « Ḥalb al-nujûm » (le lait des étoiles)[3], qui évoque, sans la décrire, une formule magique (*`azîma*) destinée à rendre un mari amoureux de sa femme. La description donnée par Maxime Rodinson d'un rite similaire, par lequel les sorcières maghrébines font « descendre » la lune dans un récipient d'eau, permet d'éclairer les indications apportées par Aḥmad Amîn sur ce genre de pratiques magiques. « *Par une nuit de pleine lune, elles montent sur une terrasse ou vont au cimetière, parfois se déshabillent, en tout cas récitent des invocations en présentant à la lumière lunaire une bassine ou une marmite remplie d'eau. Alors la lune descend, parfois sous forme de franges, de flocons dans l'eau qui se met à bouillir, à mousser, parfois sous la forme d'un chamelon grognant l'écume aux lèvres. D'autres fois il semble que ce soit le chamelon qui entre dans la marmite. La sorcière prélève en tout cas la mousse ou l'écume de l'animal et la met soigneusement de côté. Il lui faut encore faire remonter la lune au ciel et cela, elle ne l'obtient, nous dit-on souvent, qu'en lui promettant la vie d'un être qui lui est cher. L'eau de lune ou l'écume de lune ainsi obtenue sert surtout à faire des philtres d'amour ou de haine. Souvent elle sert à imbiber le couscous que la sorcière ira, au cimetière, faire rouler de la main d'un mort fraîchement déterré. La femme qui craint que son mari ne la délaisse ou ne la brime achètera à la sorcière de ce couscous et lui en fera manger. Il sera désormais soumis et docile.* »[4]

4.4 Les livres de magie :

Dans l'article « Asservir les djinns » (« Taskhîr al-jânn »), Aḥmad Amîn évoque à plusieurs reprises l'existence de livres de magie. Il note ainsi la présence à la Bibliothèque nationale égyptienne (Dâr al-kutub) d'ouvrages sur les moyens d'asservir les djinns : « *le visiteur de Dâr al-kutub s'étonnera du grand nombre de livres sur ce sujet que renferme cette bibliothèque et des fréquents emprunts dont ce genre de lecture fait l'objet. Il est curieux qu'ils croient davantage aux ouvrages manuscrits qu'aux livres imprimés ; les écrits modernes recelant moins de baraka et de bienfaits* (fâ'ida) *que les écrits anciens* ».[5] Plus loin, il signale qu'« *ils ont des livres imprimés sur les prières* (ṣalawât) *et les invocations* (da`awât) [pour asservir les djinns] *et les Maghrébins sont particulièrement réputés pour cela* ».[6] Il indique également quatre titres de livres de magie parmi les plus célèbres : *Al-Sirr al-rabbânî fî al-`ulûm al-rûḥânî* (le secret divin dans les sciences spirituelles) de al-Ḥâjj Sa`dân al-Zanjî[7] ; *Shumûs al-anwâr wa-kunûz al-asrâr* (soleils des lumières et trésors des arcanes) de Ibn al-Ḥâjj al-Tilimsânî (m. 737/1336), qui comprend au moins deux éditions au

---

[1] Monnaie d'or qui avait cours en Italie et en Orient.
[2] « Bunduqî », p. 97.
[3] « Ḥalb al-nujûm », p. 175.
[4] RODINSON, Maxime, « La Lune chez les Arabes et dans l'Islam », *La Lune, mythes et rites*, Sources orientales, tome V, Paris, Seuil, 1962, pp. 200-201.
[5] « Taskhîr al-jânn », p. 116. De même dans l'article « Fatḥ al-kitâb », p. 304, au sujet des livres d'augures, l'auteur indique que les gens croient davantage aux livres anciens et manuscrits.
[6] *Ibid.*, p. 118.
[7] Nous avons pu trouver des indications sur les auteurs et les dates d'édition de ces ouvrages dans MACDONALD, D. B., « Siḥr », *EI*[1], pp. 433-34.

Caire en 1322/1904 et 1325/1907 ; *Al-bahja al-lammâ`a fî taskhîr mulûk al-jinn fî al-waqt wa-l-sâ`a* (l'agrément de l'asservissement des rois des djinns selon les moments et les heures)[1] ; *Al-fatḥ al-raḥmânî fî al-`ulûm al-rûḥânî* (la révélation miséricordieuse des sciences spirituelles), de al-Ḥâjj Sa`dûn b. al-Ḥâjj `Abd al-Qâdir al-Ḥanâwî.

Un exemple de *da`wa* : la *jaljalûtiyya*

Aḥmad Amîn consacre un court article de deux lignes à la *jaljalûtiyya*, qu'il définit comme un poème (*qaṣîda*) composé de formules magiques, dont les Egyptiens croient que la lecture réalise les désirs.[2] Dans l'article « Asservir les djinns » (« Taskhîr al-jânn »), il cite seize vers de ce « *fameux poème connu sous le nom de al-jaljalûtiyya* », qui compte « *parmi les écrits les plus célèbres sur les fondements de cet art* ».[3]

Comme le note Edmond Doutté, la *jaljalûtiyya*, texte magique très populaire, prend la forme d'une invocation religieuse, mêlée çà et là de mots mystérieux dits « syriaques ». Il s'agit d'une *da`wa*, c'est-à-dire d'une prière « *calquée sur une incantation* »[4]. Dieu est imploré par ces mots syriaques :

« Je t'implore par le nom qui a la suprême puissance
Bâdj, Ahouadj, Djeldjelout, Helhet
Par çemçâm, T'emt'âm, par la lumière et la clarté
Par Mahrâch, Mahrâch qui a éteint le feu. »[5]

Selon le commentaire anonyme de la version étudiée par Doutté, soit une brochure de quarante pages autographiée au Caire, sans date, ces mots « syriaques » correspondraient aux Noms de Dieu : *Bâdj* pour Allah, *Ahouadj* pour l'Unique, *Djeldjelout* pour l'Extraordinaire, *Helhet* pour l'Infini, *Çemçâm* pour l'Evident, *T'emt'âm* pour le Tout-Puissant, *Mahrâch* pour le Doux. Faire passer ces mots pour la traduction des Noms de Dieu dans une langue inconnue est, pour Edmond Doutté, de « *pure fantaisie* » ainsi qu'une « *pieuse supercherie* »[6] : il s'agit bien de mots magiques et mystérieux qui donnent, selon lui, toute son efficacité à cette invocation. Selon Pierre Lory, les mots dits « syriaques » sont « *des formules magiques incompréhensibles où transparaît parfois un original hébreu ou grec (*adunay isba'ut, YHWH, mitatrun*)* ».[7] E. Doutté en donne une autre illustration avec l'incantation de « *mordjana* » qui implore et adjure Dieu par la profession de foi, le Trône, le Ṣirâṭ[8], la Balance (*mîzân*), la Table et la Plume, les anges, Adam, Noé, les prophètes, le Coran, le *ḥadîth*, les quatre premiers califes, les compagnons du Prophète, les quatre *imâm*-s[9], les descendants du Prophète, toutes les sourates du Coran, les saints, les noms par lesquels les prophètes

---

[1] Monsieur Constant Hamès a eu l'amabilité de m'indiquer que l'auteur d'un titre légèrement variant, comme cela est habituel (*Al-jawâhir al-lumâ`a fî istiḥḍâr mulûk al-jinn fî al-waqt wa-l-sâ`a, maṭba`at al-manâr*, Tunis, s.d.) était `Alî Abû Hayyallah al-Marzûqî. Je le remercie ici pour l'intérêt qu'il a porté à mon travail.
[2] « Al-jaljalûtiyya », p. 139.
[3] « Taskhîr al-jânn », p. 117.
[4] DOUTTE, E., *op. cit.*, p. 136.
[5] Nous reprenons ici la traduction du début de la *jaljalûtiyya* donnée par E. Doutté, et qui correspond aux dix premiers vers cités par Aḥmad Amîn. DOUTTE, E., *op. cit.*, pp. 141-140.
[6] *Ibid.*, p. 141.
[7] LORY, P., « Magie et religion dans l'œuvre de Muhiy al-Dîn al-Bûnî », *op. cit.*, p. 10.
[8] Le *Ṣirâṭ* est la voie suspendue au-dessus de l'enfer d'où seront précipités les damnés tandis que les élus la traverseront pour aller au paradis.
[9] Il s'agit des quatre *imâm*-s fondateurs des quatre écoles juridiques musulmanes (*madhâhib*) : Abû Ḥanîfa (m. 150/768), Mâlik (m. 179/795), al-Shâfi`î (m. 204/820) et Aḥmad b. Ḥanbal (m. 242/855).

invoquaient Dieu et enfin par des mots magiques, afin de « *préserver le porteur de ce talisman, des attaques de tout homme, djinn, diable, marîd, envieux, jaloux, intrigant* » et de lui concilier les cœurs.[1]

Comme les autres invocations magiques, la *jaljalûtiyya* est dotée d'une origine merveilleuse. C'est al-Ghazâlî, de l'autorité duquel les magiciens se prévalent très souvent, qui l'aurait fait connaître, la tenant du Prophète, auquel l'archange Gabriel la révéla. « *Elle se nomme,* [dit l'archange Gabriel au Prophète]*, la* djeldjeloûtiya*, et la conjuration générale* (al-qasam el djâmi`)*, et le nom suprême* (el ism el a`z'am)*. Ô Moh'ammed, ce nom et cette conjuration sont écrits au cœur de la lune et, sans eux, celle-ci n'aurait ni éclat ni lumière ; ils sont écrits sur les ailes de l'ange Gabriel, car, sans eux, il ne pourrait ni descendre sur la terre ni s'élever au ciel ; ils sont écrits sur la tête de l'ange Mîkâïl, car, sans eux, il ne pourrait commander ni à la lune ni aux pluies... C'est ce nom (et la conjuration) qu'Adam récita en sortant du paradis, car sans cela Dieu n'aurait pas eu pitié de lui ; il était écrit sur l'arche de Noé, sans quoi Dieu ne l'aurait pas sauvée ; c'est lui que récita Abraham au moment d'être jeté dans le feu de Nemrod, sans quoi Dieu ne l'aurait pas sauvé*[2]*...* »[3] L'origine de la *jaljalûtiyya*, transmise à l'instar de la révélation par l'archange Gabriel au Prophète, prend une dimension mythique. Elle illustre également le formidable pouvoir de la conjuration et du Nom suprême liés à la *jaljalûtiyya* puisqu'ils donnent à la Lune son éclat et aux anges leur puissance. Ils agissent d'autre part de manière contraignante sur Dieu lui-même, ce dont se prévalent souvent les formules magiques, puisque sans eux Dieu n'aurait pas sauvé Adam, Noé et Abraham.

Outre l'existence de livres de magie, Aḥmad Amîn mentionne celle de nombreux ouvrages d'alchimie, écrits « *obscurs, codés et difficiles à comprendre* ».[4] Il signale des traités sur la science des lettres[5] ainsi qu'un livre écrit par un *shaykh* sur la destinée du khédive Ismâ`îl à partir des lettres de son nom[6]. Il évoque également les nombreux écrits sur l'astrologie, en arabe et en langues étrangères, dont certains sont rédigés en vers (*qaṣâ'id*)[7] ; « *les uns sont des tissus de fabulations, les autres sont plus mesurés* ».[8] Au sujet des bibliothèques, Aḥmad Amîn considère qu'elles « *reflètent la mentalité des Egyptiens. Il y a des livres d'une grande utilité et des livres de charlatanerie* (kutub al-tadjîl)*, des livres d'alchimie, de divination* (zâyirja) *et de ce genre-là. Les Egyptiens les demandent et les empruntent bien plus que les livres sérieux* ».[9] Il mentionne également les ouvrages portant sur les différentes sortes d'amulettes et rédigés par les hommes de religion.[10]

L'auteur s'étonne du fait que de tels ouvrages soient d'une part conservés, d'autre part consultés dans les bibliothèques et notamment à la Bibliothèque nationale égyptienne, où ils constituent ainsi une partie de la culture « patrimoniale ». Aḥmad Amîn fait ainsi allusion à la

---

[1] DOUTTE, E., *op. cit.*, pp. 136-139.
[2] Abraham fut menacé d'être brûlé par ceux dont il avait détruit les idoles mais Dieu le sauva en rendant le feu froid (Coran, XXI, 69).
[3] DOUTTE, E., *op. cit.*, pp. 139-140.
[4] « Al-kîmîyâ' », p. 340.
[5] « Al-ḥurûf », p. 166.
[6] « Al-ṭâli` », p. 276.
[7] « Burj », p. 84, « Al-ṭâli` », pp. 275-276.
[8] « Al-ṭâli` », p. 276.
[9] « Al-maktaba », p. 378. Le texte évoque des livres d'alchimie et de « *al-yâzraja* ». Il s'agit très vraisemblablement d'une faute d'impression que nous avons corrigée par « *al-zâyirja* ».
[10] « Al- aḥjiba », p. 25.

place importante qu'occupèrent la magie, la divination et l'alchimie dans la culture arabo-musulmane médiévale. Celles-ci ont en effet retenu l'attention de grands savants, de même qu'elles figuraient dans les classifications des sciences. Elles ont par ailleurs suscité d'innombrables traités.[1] Il note à plusieurs reprises l'existence de livres imprimés. A la fin du XIXe siècle, l'essor de l'imprimerie, introduite en Egypte en 1822, « *loin de dissiper les ténèbres des « superstitions », en fut, dans un premier temps du moins, un sûr garant et contribua à leur diffusion* ».[2] La *Geste de Banû Hilân*, le *Roman d'`Antar*, les *Vies* de saints, les livres de magie ainsi que des « *ouvrages religieux conçus dans les siècles de la décadence* »[3] furent massivement édités.[4] Le savoir magique que remet en cause Aḥmad Amîn est loin de paraître « populaire » et clandestin. Il est codifié dans des traités parfois même par des hommes de religion. Il repose sur des sources anciennes et savantes. Accessible dans les bibliothèques, il est en outre diffusé par l'imprimerie.[5]

5 L'objet de la magie :

5.1 La protection contre le mauvais œil (*ḥasad*, *`ayn*, *nifs*) :

La protection contre le mauvais œil représente la plus grande part des pratiques magiques décrites dans le *Dictionnaire* avec dix-huit articles sur soixante huit, soit une proportion de près de 26 %.[6] La croyance au mauvais œil apparaît ainsi comme la principale cause du recours à la magie.

Le mauvais œil provient de la malfaisance d'un regard envieux ou haineux. Il cause la perte des biens, les maladies, la mort. Le cinquième verset de la sourate CXIII implore la protection de Dieu contre « *le malheur de l'envieux qui nous envie* ». Selon certains *ḥadîth*-s,

---

[1] Voir par exemple le *Bulletin d'études orientales*, « Sciences occultes et islam », tome XLIV, 1992 et KOVALENKO, A., op. cit., 721 p.

[2] MAYEUR-JAOUEN, Catherine, *Al-Sayyid al-Badawî. Un grand saint de l'islam égyptien*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1994, p. 79.

[3] DELANOUE, G., « Les Musulmans », L'Egypte d'aujourd'hui, permanence et changements 1805-1976, Paris, CNRS, note 5, cité par MAYEUR-JAOUEN, C., *ibid.*, p. 80.

[4] On peut voir la description de la littérature de « colportage » que donne Ṭâhâ Ḥusayn dans *Le Livre des jours*. HUSSEIN, Taha, *Le livre des jours*, traduit de l'arabe par LECERF, Jean et WIET, Gaston, L'imaginaire, Gallimard, 1947, p. 78.

[5] Dans le *Bulletin* de la Société de Géographie, un article de Charles Bachatly intitulé « Fumigations employées en Egypte d'après le « Livre des perles enfouies » indique que la publication en 1907, en arabe et en français, du *Livre des Perles enfouies et du mystère précieux*, d'après trois manuscrits arabes des XVe et XVIIe siècles conservés au musée du Caire, par Ahmad bey Kamal à l'instigation de Maspero « *n'a pas atteint la fin qu'elle se proposait : convaincre le public égyptien de l'inexactitude des « indicateurs » de cachettes et le mettre en garde contre le charlatanisme des sorciers. Les efforts déployés dans ce but demeurèrent malheureusement sans résultats, puisque de nos jours encore nous avons le déplaisir de retrouver de temps en temps l'écho de ces croyances dans les quotidiens d'Egypte* ». Cet ouvrage traite des minéraux, végétaux et matières animales employés sous forme de fumigations dans le but de tarir les puits et de chasser les génies gardiens des trésors. BACHATLY, C., « Fumigations employées en Egypte d'après le « Livre des perles enfouies », *Bulletin de la Société royale de Géographie d'Egypte*, tome XVIII, 2e fasc., juillet 1933, pp. 333-344.

[6] « Al-ibra », pp. 1-2, « Ibn - Ebn armala », p. 6, « Al-ashyâ' al-muqaddasa », pp. 47-48, « Al-bakhûr », pp. 80-81, « Jinn », pp. 141-143, « Ḥirz », p. 166, « Al-ḥasad », pp. 166-168, « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190, « Khamsa wa khamîsa », p. 195, « Ruqya », p. 212, « Al-zawâj wa-l-talâq », pp. 222-224, « Al-subû` », p. 229, « Suwar al-qurân », pp. 239-240, « Al-`ayn », p. 293, « El-qarr », p. 319, « Al-milḥ », p. 379, « Al-mî`a », p. 392, « Al-wiqâya », p. 415.

Muḥammad aurait reconnu la réalité du mauvais œil.[1] Cependant l'orthodoxie fait condamner cette croyance par le Prophète.[2] Les femmes, et notamment les femmes âgées, célibataires ou stériles, susceptibles de transmettre le mauvais œil, sont particulièrement redoutées ainsi que les personnes frappées d'infirmité. Les femmes enceintes et les enfants apparaissent comme les plus vulnérables aux atteintes du mauvais œil.

Aḥmad Amîn désigne la croyance au mauvais œil comme une superstition et une illusion.[3] Il s'étonne ainsi qu'un « *grand homme* » comme Ibn Khaldûn ait rapporté des exemples du mauvais œil, au sujet des « éventreurs », capables de tuer des moutons et des brebis d'un regard.[4] Il donne un caractère général à la croyance au mauvais œil : « *Les Egyptiens croient fermement au mauvais œil.* »[5] ; « *Ils croient au mauvais œil et à ses effets. Ils le craignent en toute chose et quand ils admirent quelque chose, ils disent* « Ma shâ' Allâh ! Allahumma ṣalla `alâ sayyidna Muḥammad » (Comme Dieu le veut ! Dieu bénisse notre seigneur Muḥammad). »[6] Treize articles sur les dix-huit qui traitent du mauvais œil se rapportent à l'ensemble des Egyptiens, qu'ils soient expressément nommés ou bien désignés par la troisième personne du pluriel. Aḥmad Amîn illustre également cette croyance par des expressions et des proverbes, avec par exemple la formule « *Puisse l'envieux devenir aveugle* » (« *`ên el-ḥasûd fîha `ûd* »).[7] Il explique le mécanisme du mauvais œil par la capacité qu'ont certaines personnes de nuire par leur regard en raison de la magie de leurs yeux (*siḥr `aynihi*).[8] Il peut être également causé par les bavardages des gens.[9] Il atteint les personnes, les animaux et les choses. Les Egyptiens expliquent toutes les maladies, y compris la fièvre, par le mauvais œil.[10] Aḥmad Amîn note que la crainte de celui-ci s'accentue en fonction de la convoitise que peuvent susciter la richesse et les enfants. La peur du mauvais œil entraîne par ailleurs la réclusion des veuves dans l'oasis de Siwa :

« *Par une étrange coutume, dans l'oasis de Siwa, la femme qui a perdu son mari est enfermée dans une pièce obscure. Elle ne voit personne jusqu'à l'expiration du délai de viduité*[11]*, exceptée une servante qui lui apporte ses repas et ce dont elle a besoin. Ils*

---

[1] Muslim, II, 275, cité par FAHD, Toufic, « La connaissance de l'inconnaissable et l'obtention de l'impossible dans la pensée mantique et magique de l'Islam », *op. cit.*, p. 39.

[2] MARCAIS, P., « `Ayn », *EI²*, tome I, p. 809.

[3] « Al-khurâfât wa al-awhâm », p. 190.

[4] « *Au Maghreb, il existe des jeteurs de sorts qu'on appelle « éventreurs »* (ba``âj). (...) *Ils montrent du doigt un habit ou un morceau de cuir, et les déchirent en pièces (sans les toucher). Ils crèvent de la même manière le ventre de moutons et des chèvres. On les appelle aujourd'hui (au Maghreb) des « éventreurs », parce qu'ils réussissent, par magie, à ouvrir le ventre des animaux.* (...) *J'ai moi-même rencontré beaucoup de ces jeteurs de sorts et j'ai été témoin de leurs méfaits. Ils m'ont dit qu'ils ont leur dévotions et leurs exercices, c'est-à-dire des invocations impies et le recours aux pouvoirs des djinns et des astres.* » IBN KHALDÛN, *op. cit.*, tome III, pp. 1 095-1 096, voir aussi pp. 1092-1093. Pour la référence à Ibn Khaldûn chez Aḥmad Amîn voir « Al-ḥasad », p. 166.

[5] « Al-ḥasad », p. 166.

[6] « Al-khurâfât wa al-awhâm », p. 190. L'exclamation « *Ma shâ' Allâh* » et la bénédiction du Prophète sont employées de manière prophylactique pour détourner le mauvais œil lorsque quelqu'un témoigne de son admiration pour quelque chose.

[7] Voir « Al-ḥasad », pp. 166-168, « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190, « Al-`ayn », p. 293, « El-^{q}arr », p. 319. Cette expression, que Aḥmad Amîn présente comme un proverbe, est selon le dictionnaire de Hinds et Badawi une formule contre le mauvais œil.

[8] « Al-ḥasad », p. 167.

[9] « El-^{q}arr », p. 319.

[10] « Al-wiqâya », p. 415.

[11] Le délai de viduité ou retraite continente (`*idda*) lors d'un veuvage est, selon le droit musulman, de quatre mois et dix jours.

prétendent que le mauvais œil l'habite durant cette période et qu'elle ne peut regarder personne sans l'atteindre et en premier lieu le fils qu'elle élève.

La première personne qu'elle verra à la sortie de sa réclusion ne pourra échapper à la mort. C'est pourquoi ils envoient la femme se laver dans une source à la fin du délai de viduité et, pendant ce temps, sur les marchés, un crieur public prévient les gens pour qu'ils évitent de se trouver sur son chemin. »[1]

Aḥmad Amîn distingue deux formes de protection contre le mauvais œil : les amulettes et la « *ruqya* ».[2] La plus large part des articles traitant des amulettes porte sur la protection contre le mauvais œil, soit neuf articles sur vingt-neuf (31 %). Elles sont composées de sel, de vieilles chaussures, des dents de hyène et de loup, tête de huppe ou encore par un pendentif en forme de main, et servent à protéger les enfants, les animaux, les magasins, les choses neuves telles une voiture ou un cheval.

Plusieurs procédés sont décrits dans le *Dictionnaire* sous le terme de « *ruqya* » (ou « *ruqâ* »), qui est toujours employé en relation avec le mauvais œil.[3] Comme nous l'avons vu au sujet de la qualification de la magie, selon T. Fahd, la *ruqya* consiste en la prononciation de formules magiques visant au désenvoûtement. Sur l'exemple du Prophète, ce procédé est permis à titre exceptionnel par certains *ḥadîth*-s, à condition qu'il soit bénéfique, contre les poisons, les morsures, la fièvre et le mauvais œil.[4] Dans le *Dictionnaire*, il s'agit de rituels magiques, comprenant des incantations et des fumigations, accomplis pour détourner le mauvais œil ou pour s'en protéger. Dans les articles « Ruqya » et « Al-mî`a », Aḥmad Amîn définit la *ruqya* avec le terme de « *ta`wîdha* », qui comporte l'idée de protection et de conjuration. Il donne le texte de deux *ruqya* dans l'article « Al-ḥasad » : « *au Nom de Dieu, j'accomplis une* ruqya *pour toi* (arqî-ka) *contre les choses qui te font du tort, contre les yeux de l'envieux. Au Nom de Dieu, j'accomplis une* ruqya *pour toi et Allah te guérit de l'envie et du mauvais œil* » ; la seconde débute par la *basmala* et invoque Dieu pour retourner « *le mauvais œil contre l'envieux, contre l'affection que lui portent les gens, dans son cœur et son intégrité, dans sa chair et son sang* ».[5]

Différentes formes de *ruqya*-s sont consignées par Aḥmad Amîn. L'une d'entre elles consiste à brûler de l'alun (*shabb*), auquel on ajoute parfois de l'encens, de la résine (*fakhûr*)[6], du benjoin (*jâwî*) ou des baies rouges appelées « œil des *`afârît*-s ». Dans la forme que prend l'alun en se consumant, on cherche à reconnaître le visage de l'envieux pour l'identifier. Pour crever l'œil de l'envieux, on plante une punaise dans l'alun en prononçant la formule « *Dieu lui crève l'œil* » (*faqâ' Allah `ênha*).[7] On peut également brûler un morceau de vêtement de l'envieux en récitant une formule de protection contre le mal (*ta`wîdha*) et en encensant la personne ou la chose enviée[8], planter plusieurs fois une punaise dans un papier en prononçant

---

[1] « Ibn - Ebn armala », p. 6.
[2] « Al-ḥasad », p. 167, « Al-wiqâya », p. 415. Dans l'article « Ruqya », p. 212, il distingue les « charmes » (*ta`âwîdh*), l'encens et les amulettes.
[3] « Al-bakhûr », pp. 80-81, « Al-ḥasad », pp. 166-168, « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190, « Ruqya », p. 212, « Al-wiqâya », p. 415.
[4] FAHD, T., « Ruḳya », *EI²*, tome VIII, pp. 619-620 et FAHD, T., « La connaissance de l'inconnaissable et l'obtention de l'impossible dans la pensée mantique et magique de l'Islam », *op. cit.*, p. 39.
[5] « Al-ḥasad », p. 167.
[6] Résine noire utilisée comme encens.
[7] « Al-bakhûr », pp. 80-81, « Al-ḥasad », pp. 166-168, « Al-wiqâya », p. 415.
[8] « Al-ḥasad », pp. 166-168, « Ruqya », p. 212.

« *par l'œil d'untel* » (*men `ên fulân*), papier que l'on brûle avec du sel et de l'alun et dont on encense le malade[1], asperger de sel la personne à protéger en proférant la formule « *un grain de sel dans l'œil de celui qui refuse de bénir le Prophète* » (*malḥa fe `ên elle ma yeṣallî `ala al-nabî*)[2] ou encore brûler du sel tandis que la personne enviée se tient debout au-dessus des braises, la « désorcelleuse » (*al-râqiya*) récite la *ruqya*, puis place son visage contre celui de la personne enviée et bâille avec force pour la faire bâiller à son tour.[3]

Ces divers procédés semblent assez courants et se trouvent décrits par d'autres auteurs. Ainsi Lane, par exemple, indique que « *les Egyptiens prennent de nombreuses précautions contre le mauvais œil et s'efforcent avec inquiétude de prévenir ses conséquences imaginaires* ».[4] Parmi les remèdes contre le mauvais œil, il mentionne les fumigations réalisées avec un morceau de vêtement de l'envieux et du sel peu avant le coucher du soleil ; on asperge ensuite la personne atteinte avec les cendres. Outre le fait de piquer un papier avec une aiguille en prononçant le nom de l'envieux, il évoque l'usage général de l'alun. Une fois brûlé, et après avoir récité la *fâtiḥa* et les trois dernières sourates du Coran, il est martelé et donné à manger à un chien noir. Quant aux formes que prend l'alun en brûlant et qui permettent d'identifier l'envieux, Lane note qu'il est rare que l'imagination ne puisse y trouver une ressemblance avec un être humain. Winifred Blackman consacre un chapitre de son ouvrage au « *mauvais œil et autre superstitions* » et décrit des pratiques similaires, notamment les fumigations d'encens et de sel, avec parfois un morceau de vêtement de l'envieux, dont on encense la personne ou l'animal atteint, le fait de piquer en nommant chaque suspect une figure humaine découpée dans du papier, l'usage de l'alun qui permet l'identification du coupable selon la forme du résidu charbonneux, etc.[5]

Aḥmad Amîn évoque également les *ruqya*-s particulières aux jours d'*`Âshûrâ'*, soit les dix premiers jours du mois de *Muḥarram*[6]. On vend à cette période différentes sortes d'encens ainsi qu'une préparation (*mî`a*), composée d'une matière rouge foncé, de sel coloré en bleu et en jaune.[7] Les vendeurs appellent à la *ruqya*.[8] Ils profèrent des incantations magiques (*`azîma*) pendant les fumigations d'encens[9] et dénombrent toutes les choses qui se trouvent dans une maison pour prononcer sur chacune d'entre elles un charme (*ta`wîdha*) destiné à les protéger du mauvais œil.[10] On trouve une description similaire chez Lane.[11] La « *mey'ah mubarakah* », qu'il traduit par storax béni[12], est un mélange de divers ingrédients : storax, lie rouge foncé

---

[1] « Al-ḥasad », pp. 166-168, « Al-wiqâya », p. 415.
[2] « Al-milḥ », p. 379. Le dictionnaire de Hinds et Badawi précise qu'en entendant cette formule, quiconque est supposé bénir le Prophète, à moins qu'il ne soit le coupable.
[3] « Al-ḥasad », pp. 166-168.
[4] LANE, E., *op. cit.*, p. 251.
[5] BLACKMAN, W., *op. cit.*
[6] « Al-bakhûr », pp. 80-81, « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190, « Ruqya », p. 212, « Al-mî`a », p. 392. *Muḥarram* est le premier mois de l'année musulmane. Au dixième jour, se tient la fête d'*`Âshûrâ'*. Le Prophète s'était associé au jour de jeûne que célébraient les juifs de Médine. Le jeûne d'*`Âshûrâ'* devint par la suite facultatif. Voir WENSINCK, A. J. , MARCAIS, P., « `Âshûrâ' », *EI²*, tome I, pp. 726-727. P. Marçais indique qu'au Maghreb, la fête d'*`Âshûrâ'* donne lieu à des rites agraires liés à la nouvelle année.
[7] « Al-bakhûr », pp. 80-81, « Al-mî`a », p. 392.
[8] « Al-khurâfât wa al-awhâm », p. 190, « Al-mî`a », p. 392.
[9] « Al-bakhûr », pp. 80-81.
[10] « Ruqya », p. 212.
[11] LANE, E., *op. cit.*, pp. 253-254. Il est à noter que la description de Lane et celle donnée par Aḥmad Amîn dans l'article « Al-mî`a », p. 392, sont assez proches - celle de Lane étant cependant plus développée.
[12] Le storax est la résine du styrax ou aliboufier (styracasées) dont certaines espèces fournissent des baumes comme le benjoin.

utilisée comme teinture, graines de coriandre et de fenouil, sels colorés en bleu, jaune et rouge, encens, armoise.

D'autres procédés sont également décrits dans le *Dictionnaire*. On peut ainsi chercher à détourner le regard de l'envieux, comme, lors d'un mariage, à l'aide de pièces de monnaie pour attirer l'attention des convives et protéger les mariés (*al-badr*)[1] ou encore en faisant croire à l'envieux qu'il y a un serpent, un scorpion ou un feu derrière lui pour qu'il se retourne[2]. L'encens et le sel, utilisé en fumigations ou en aspersion, sont souvent employés contre le mauvais œil. Du sel est par exemple répandu dans une maison lors de la fête *al-subû`*, qui a lieu au septième jour de la naissance d'un enfant, pour le protéger du mauvais œil.[3] On recourt également aux propriétés des sourates du Coran.[4]

5.2 La guérison des maladies :

Douze articles traitent des pratiques magiques liées à la guérison des maladies, soit une proportion de 17,5 %.[5]

Aḥmad Amîn expose dans l'article « Al-ḥummâ » les divers traitements employés par le commun du peuple (*`âmma*) pour guérir la fièvre, dont il croit qu'elle est due à la possession par un djinn. Outre la diète et des remèdes consistant à faire avaler au malade des mouches collées dans une pâte ou à utiliser une pommade composée de vinaigre et d'amidon, il indique que l'on accroche parfois un os d'infidèle au cou du malade[6] et donne également deux formules d'amulettes, dont l'une est censée faire mourir les *`afârît*-s et éloigner la fièvre.[7] L'article « Qiyâs al-athar » décrit un procédé divinatoire qui consiste à prédire la guérison d'une maladie. Dans les campagnes, les malades font porter au *faqîh* leurs effets personnels (*athar*) avec un peu d'argent. Le *faqîh* prononce une incantation (*yu`azzimu*) sur les vêtements pour prédire la guérison et rédige une amulette en fonction.[8] Aḥmad Amîn note dans l'article « Al-bakhûr » (l'encens), l'utilisation médicale de l'encens : « *Les femmes et certains homme se rendent auprès de femmes célèbres en Egypte pour y être encensés*. »[9] Un autre article traite des « *bols d'effroi* » (*ṭâsat al-khaḍḍa*). Une peur soudaine et intense serait cause de maladies nerveuses graves et de la syphilis (*al-zuharî*), comme Aḥmad Amîn l'indique au sujet des maladies (« Al-amrâḍ »), « [les Egyptiens] *ne croient pas que les rapports honteux soient la cause* [des maladies vénériennes] *mais un froid ou une peur intense* ».[10] Pour en guérir, on utilise un « *bol d'effroi* », un récipient « *en cuivre sur lequel*

---

[1] « Al-zawâj wa-l-ṭalâq », p. 223. Comme le note P. Marçais, *op. cit.*, la naissance et le mariage sont des moments de grande vulnérabilité au mauvais œil.
[2] « Al-ḥasad », p. 167.
[3] « Al-subû` », p. 229.
[4] « Suwar al-qurân », pp. 239-240.
[5] « Al-aḥjiba », p. 25, « Al-bakhûr », pp. 80-81, « Bundu^{q}î », p. 97, « Jinn », pp. 141-143, « Al-ḥummâ », pp. 181-182, « Dûdat al-anf », p. 200, « Suwar al-qurân », 286, pp. 239-240, « Al-ṣudâ` », p. 260, « Ṭâsat al-khaḍḍa », p. 275, « `Eddeyyet Yâ Sîn », p. 284, « Qiyâs al-athar », p. 329, « Yâ farag », p. 419.
[6] Un usage similaire est décrit par Edward Lane, qui note que, parmi les remèdes « *imaginaires* » utilisés contre la fièvre, certaines femmes portent autour du cou le doigt desséché d'un juif ou d'un chrétien. Décrit parmi d'autres exemples de la « *médecine de la quenouille* », il apporte, selon lui, une preuve frappante de l'effet dégradant des superstitions et de leur influence considérable sur les esprits. LANE, E., *op. cit.*, p. 261.
[7] « Al-ḥummâ », pp. 181-182.
[8] « Qiyâs al-athar », p. 329.
[9] « Al-bakhûr », p. 81.
[10] « Al-amrâḍ », p. 71.

sont dessinés des oiseaux ou inscrites d'obscures écritures. On y met de l'eau que l'on expose durant la nuit [pour recueillir] *la rosée et que boit ensuite le malade. Il se trouve autour du bol une quarantaine de fins morceaux de métal semblables à du fer blanc. L'effet du bol d'effroi disparaît si l'un d'eux est perdu* ».[1] Au sujet de la migraine, il décrit les « *remèdes invraisemblables* » (*khurâfiyya*) prescrits par les « *charlatans* ».[2] Outre le fait de sectionner les artères temporales pour que le mal s'en aille avec le sang, et de dessiner une croix avec de la salive sur les tempes du malade, Aḥmad Amîn signale que les magiciens (*mu`azzim*) récitent une incantation (*`azîma*). Deux articles traitent des vers de nez (*dûdat al-anf*) qui se logeraient dans le nez des enfants, et que l'on fait sortir à l'aide d'incantations (*`azâ'im*).[3] Deux articles mentionnent également l'utilisation médicale des propriétés des sourates du Coran.[4]

Deux rituels magiques sont précisément décrits. L'un d'eux consiste à « traire les étoiles » à l'aide d'un sequin vénitien.[5] Nous l'avons évoqué au chapitre de la magie théurgique, au sujet du recours à la « spiritualité » des astres et des sphères célestes. Il permet de recueillir une eau qui guérit les maladies de peau. Aḥmad Amîn donne également la description d'un rituel de guérison d'une maladie causée par la colère d'un djinn. « *Certains d'entre eux ont l'habitude, s'ils s'imaginent que leur maladie provient de la colère d'un djinn contre eux, de mélanger une sorte de sucre rouge avec de l'eau dans un récipient, après la prière du soir, dans la nuit du vendredi. Le malade prend ce récipient, ou envoie quelqu'un à sa place, et monte sur le toit de sa maison, sans parler ni se retourner pendant qu'il monte. Puis il verse le contenu du récipient par terre. Il ne doit pas invoquer le nom de Dieu pendant qu'il répand l'eau sur le sol. Puis il laisse le récipient et redescend comme il est monté. Ils prétendent que le djinn boit cette eau. Ils répètent cela pendant trois semaines au moins. Ainsi le djinn se trouve satisfait de lui et le guérit.* »[6]

5.3 La stérilité, la grossesse, la protection des enfants :

Douze articles traitent de pratiques liées à la stérilité, à la grossesse et à la protection des enfants soit une proportion de 17,5 %.[7]

Aḥmad Amîn indique que la stérilité est un sujet de préoccupation pour les Egyptiens, les hommes comme les femmes. La femme stérile est mal considérée et n'est pas aimée de son mari, qui lui préfère l'épouse féconde. Il évoque les traitements de la stérilité dans trois articles. Outre l'encens, le recours aux amulettes[8] et la visite de tombeaux de saints[1], les

---

[1] « Ṭâsat al-khaḍḍa », p. 275. Le musée d'Art islamique du Caire présente une collection d'une quinzaine de « bols d'effroi », des pièces allant de 8 à 20 cm de diamètre, décorées de dessins, d'inscriptions magiques et de signes du zodiaque. La notice indique que ces bols étaient utilisés pour soigner les maladies psychologiques. On mettait dans le bol de l'eau et des clefs, que l'on exposait toute la nuit en plein air. Le malade devait boire cette eau tous les matins jusqu'à sa guérison. Selon le dictionnaire de Hinds et Badawi, ces bols sont utilisés en médecine populaire par les personnes victimes d'une grande frayeur, comme protection contre la stérilité.
[2] « Al-ṣudâ` », p. 260.
[3] « Dûdat al-anf », p. 200, « Yâ farag », p. 419.
[4] « Suwar al-qurân », pp. 239-240, « `Eddeyyet Yâ Sîn », p. 284.
[5] « Bundu^{q}î », p. 97. A la fin du passage cité, il y a un renvoi à l'article « Ḥalb al-nujûm » (le lait des étoiles), p. 175, qui évoque une formule magique destinée à rendre un mari amoureux de sa femme.
[6] « Jinn », p. 142.
[7] « Ibzîm aw âbzîn », p. 3, « Al-bâdhinjân », p. 79, « Bundu^{q}î », p. 97, « Bîr Yûsuf », p. 105, « Ḥagar al-kabbâs », p. 155, « Al-khaṭwa », p. 194, « Al-rabṭ », p. 209, « Al-ḍabba », p. 267, « Al-`uqm », p. 286, « El-met`awwa^{q}a », p. 355, « Al-maghsal », p. 374, « Wilâdat al-dhukûr », p. 415.
[8] « Al-`uqm », p. 286.

femmes stériles se baignent dans le puits de Joseph, situé à la Citadelle du Caire[2]. Les vertus de l'eau de ce puits sont également mentionnées par Marie-José Janicot, ce qu'elle explique par les pouvoirs prêtés à « *l'eau souterraine, profonde, qui n'a pas vu la lumière du jour, l'eau des entrailles de la terre-mère - d'où l'utilisation de l'eau du puits le plus profond, de l'eau exposée à la nuit et à la lune, elle-même toujours en relation avec les menstrues et la fertilité* ».[3] Aḥmad Amîn évoque par deux fois le rite qui consiste à enjamber le corps d'un homme assassiné : « [les femmes] *soignent parfois la stérilité en passant sur* [le cadavre d'un homme] *assassiné* (qatîl). *C'est pourquoi on voit de nombreuses femmes stériles se rendre dans les hôpitaux lorsqu'elles apprennent qu'un tué s'y trouve, afin de l'enjamber* ».[4] Dans l'article sur le « *maghsal* », lieu où l'on lavait les pendus et les morts souillés de sang, l'auteur indique que « *les femmes se ruaient dans cet endroit quand elles apprenaient qu'un cadavre s'y trouvait et trempaient des vêtements dans son sang. Elles prétendaient que cela rendait enceinte celle qui ne l'était pas* ».[5] Il n'apporte aucune explication à ces pratiques pourtant singulières, auxquelles il donne un caractère général, et qui paraissent suffisamment importantes pour être signalées à trois reprises dans le *Dictionnaire*, notamment dans un article qui n'est pas directement lié à la stérilité.[6] En l'absence de toute explication, ce geste peut paraître, au lecteur, insensé en plus d'être inconvenant, répugnant et sans doute interdit. Aḥmad Amîn donne ainsi un exemple particulièrement frappant des extrémités auxquelles sont poussées les femmes stériles. On peut rappeler ici qu'effectivement les rituels magiques procèdent souvent par transgression des normes, en utilisant par exemple des choses taboues, impures ou immondes comme le sang, les ossements, les fœtus, les excréments, etc. Comme le souligne Marcel Mauss, les morts sont dotés d'une grande puissance magique, et plus encore les victimes d'une mort violente, les femmes mortes en couches et les enfants.[7] On retrouve chez d'autres auteurs la description de pratiques similaires, ainsi liées à la mort et au sang.

Edward Lane fait mention d'une pratique similaire « *très singulière et dégoûtante* » et adopte dans sa description bien moins de retenue et de ménagement que Aḥmad Amîn. Les exécutions des criminels avaient lieu sur une place, située à l'ouest de la Citadelle du Caire. Un endroit y a été aménagé afin de laver les corps. On y trouve « *une table en pierre, sur laquelle les corps des personnes décapitées sont lavés avant d'être enterrés. Il y a une cuvette pour recevoir l'eau, qui n'est jamais déversée et qui demeure teintée de sang et fétide. Maintes femmes se rendent là pour guérir une ophtalmie, obtenir une progéniture ou hâter leur délivrance dans le cas d'une grossesse prolongée. Sans parler (le silence est jugé absolument nécessaire), elles passent par dessous puis par dessus la table de pierre susmentionnée, le pied gauche en premier, et cela sept fois. Elles se lavent ensuite le visage*

---

[1] « Al-`uqm », p. 286, « Al-Maghâwrî », p. 373. Voir le chapitre Saints et soufis.
[2] « Bîr Yûsuf », p. 105.
[3] JANICOT, Marie-José, *Avoir un enfant en Egypte. Enquête sur les rites et comportements*, Le Caire, Dossier du Cedej, n° 4, 1988, p. 27.
[4] « Al-`uqm », p. 286. Voir aussi « Al-khaṭwa », p. 194.
[5] « Al-maghsal », p. 374. L'auteur précise que cet endroit se trouvait à proximité de son quartier natal.
[6] L'article « Al-khaṭwa », p. 194, recense les différentes expressions formées à partir du mot « pas » (*khaṭwa*). On accueille un visiteur au retour d'une longue absence par la formule de bienvenue « *khaṭwa azîza* » (nous sommes honorés par ta visite). « *Ahl el-khaṭwa* » désigne les gens dont les Egyptiens prétendent qu'ils sont capables de franchir en un seul pas des distances considérables, les mers et les montagnes. Le terme « *khaṭwa* » indique aussi une courte distance, c'est-à-dire d'un seul pas. Aḥmad Amîn relève également l'expression « *d'un pas à l'autre Dieu fait ce qu'Il veut* », qui signifie la croyance au destin. Ce n'est qu'à la fin de cet article qu'il signale que les femmes croient guérir de la stérilité en enjambant (*takhaṭṭat*) le cadavre d'un homme assassiné.
[7] MAUSS, M., *op. cit.*, p. 46.

avec l'eau souillée de sang de la cuvette et donnent cinq ou dix faddahs à un vieil homme et sa femme qui gardent l'endroit, puis elles s'en vont, toujours sans parler. (...) *Certaines enjambent sept fois le corps d'un homme décapité, sans parler, pour se trouver enceinte, d'autres, dans le même désir, trempent dans le sang un morceau de coton qu'elles utilisent plus tard d'une manière que je me dois de refuser de mentionner* ».[1] Winifred Blackman consacre également un chapitre de son ouvrage aux rites de fécondité.[2] Parmi les pratiques qu'elle décrit, on peut relever le fait que les femmes enjambent sept fois des ossements provenant d'anciennes sépultures de l'époque pharaonique. Une femme qui a perdu un enfant et qui craint de demeurer stérile se rend au cimetière et enjambe sept fois le corps de son enfant « *assurée que l'esprit de* [celui-ci] *va rentrer en elle et renaître* ».[3] W. Blackman explique ces deux rites par la croyance en la réincarnation.[4] Elle indique également que les femmes stériles enjambent sept fois de l'eau ayant servi pour une toilette mortuaire et que, pour avoir d'autres enfants, une mère enterre son placenta sous le seuil de la porte de sa maison de manière à l'enjamber trois, cinq ou sept fois. Le placenta, dénommé « *le deuxième enfant* » (*el-walad el-tâni*), est parfois considéré comme un enfant « inachevé ». Son esprit peut ainsi revenir dans le ventre de la mère lorsqu'elle l'enjambe. Parmi les remèdes de la stérilité, Marie-José Janicot mentionne le fait de s'asseoir sur un placenta et d'enjamber à trois ou sept reprises un fœtus humain conservé dans du sel. Elle évoque également l'utilisation du sang recueilli lors d'une circoncision ou d'un accouchement, notant que le sang, tout comme l'eau, sont symboliquement associés au sperme, d'où leur valeur fécondante.[5]

Aḥmad Amîn emploie le terme de « *mushâhara* » (pluriel *mushâharât*) pour désigner la stérilité[6] ou le tarissement du lait des parturientes[7], provoqués par la présence de certaines choses comme les sequins vénitiens (*bundu^{q}î*) ou les aubergines. Il dit également ne pas savoir pourquoi le commun du peuple (*`âmma*) attribue un tel pouvoir au sequin vénitien.[8] Selon le dictionnaire de Hinds et Badawi, le verbe « *shahara* » signifie jeter un sort de stérilité à une femme en se trouvant en sa présence, au cours de la période des quarante jours qui suivent son accouchement, avec, par exemple, des bijoux, de la viande fraîche ou les premiers fruits de la saison. M.-J. Janicot relève également que les aubergines noires et la viande crue sont jugées néfastes pour l'allaitement et ne doivent jamais se trouver dans la chambre d'une parturiente, qui redoute également la visite d'un homme qui vient de se raser ou de se faire couper les cheveux.[9] Aḥmad Amîn explique que les sequins vénitiens et les aubergines peuvent être utilisés comme protection contre eux-mêmes si les parturientes prennent soin d'en avoir auprès d'elles. Si quelqu'un entre avec des aubergines et que la femme n'est pas protégée, elle doit sortir de sa chambre pour y revenir et enjamber sept fois les légumes. Aḥmad Amîn

---

[1] LANE, E., *op. cit.*, p. 260. M.-J. Janicot note qu' « *un des traitements les plus répandus* [pour soigner la stérilité] *consiste à introduire dans le vagin un morceau de tissu de laine renfermant du sel, du sucre ou du fenugrec et plus rarement un coton trempé dans le sang qui s'écoule lors d'un accouchement ou celui qui jaillit lors de la circoncision d'un garçon.* (...) *Le tissu ou le coton est placé le soir et conservé jusqu'au matin et l'opération est renouvelée trois soirs de suite - sauf quand on utilise du sang* ». JANICOT, M.-J., *op. cit.*, p. 25.
[2] BLACKMAN, W., *op. cit.*, 331 p.
[3] *Ibid.*, p. 89 de la traduction française.
[4] W. Blackman ne développe pas cette hypothèse.
[5] JANICOT, M.-J., *op. cit.*, pp. 25-27.
[6] « Bundu^{q}î », p. 97.
[7] « Al-bâdhinjân », p. 79.
[8] Le dictionnaire de Kazimirski indique qu'un sequin « *mushâhara* » (*bunduqî mushâhara*) est un sequin vénitien gravé de figures dont la tête et les pieds correspondent de chaque côté. Lane note que les sequins de ce type sont utilisés pour soigner les ophtalmies en les portant sur la coiffe, le front ou sur l'œil atteint. LANE, E., *op. cit.*, p. 259.
[9] JANICOT, M.-J., *op. cit.*, pp. 113-114.

emploie également le terme de « *mushâhara* » au sujet de la pierre « *ḥagar al-kabbâs* », « *pierre de stérilité* » (« *min aḥjâr al-mushâhara* »)[1]. La parturiente s'enduit de l'eau dans laquelle a trempé cette pierre afin de se protéger de la stérilité.[2] Un article traite du nouement ou ligature de l'aiguillette (*rabṭ*), maléfice qui consiste à provoquer l'impuissance d'un homme en faisant des nœuds sur un cordon.[3] « [Le nouement de l'aiguillette] *est une opération magique pratiquée par un* shaykh *qui récite une incantation* [sur un nœud]. *Les gens prétendent que cela empêche un homme d'avoir des rapports sexuels. L'homme ensorcelé a recours à ce shaykh ou à un autre pour délier le sort.* (...) *Cela est très fréquent dans les villages.* »[4]

Aḥmad Amîn expose deux procédés pour empêcher les fausses couches, à l'aide d'une boucle ou d'un sequin vénitien (*bundu^{q}î*). « *Une femme d'une village de la province d'al-Sharqiyya*[5] *gardait une boucle de ce genre. Elle prétendait qu'elle empêchait* [les fausses couches] *chez les femmes enceintes et la prêtait à qui la voulait pour cet usage. Les femmes emprunteuses croyaient que sans cette boucle, elles perdraient du sang et que leur grossesse serait interrompue. Elle ne la donnait qu'à celles qui pouvaient laisser en gage un collier d'une valeur de dix dinars et qui prêtaient serment sur le Coran qu'elles la lui rendraient.* »[6] Une femme qui n'a pas ses menstrues place un sequin vénitien dans un récipient et verse sept fois de l'eau dessus afin de ne pas empêcher sa grossesse.[7]

Dans l'article « El-met`awwa^{q}a », il décrit les soins apportés à une femme dont les enfants sont mort-nés. Les époux se placent face à face et tiennent un fil entre eux, une vieille femme sacrifie une poule noire, la vide et la plume puis brûle le tout sur le seuil de la maison. Selon un autre procédé, auquel Aḥmad Amîn a assisté enfant, la guérisseuse remplit un récipient d'eau, y met des bijoux et récite des incantations. Elle y place ensuite un appareil en forme de cloche, dans lequel elle introduit une pièce de monnaie, un *riyâl*, que lui donne la femme malade. Le *riyâl* se trouve projeté au plafond, signe que la femme sera bientôt enceinte.[8] Un article cite une formule pour avoir un garçon, qu'un homme doit réciter trois fois, en caressant de la main droite le ventre de sa femme endormie, au début de sa grossesse.[9] Aḥmad Amîn dépeint enfin au sujet du loquet (*ḍabba*) de la mosquée Awlâd al-`anân un rituel destiné à protéger les enfants contre leur enlèvement par les djinns.[10]

5.4 L'amour :

L'auteur souligne, qu'au sujet de l'amour, le commun des Egyptiens et les femmes ont de nombreuses croyances, prescriptions (*waṣfât*) et amulettes, dont « *ils prétendent qu'elles rendent les maris amoureux de leurs femmes et les femmes de leurs maris* ».[11] Plusieurs

---

[1] « Ḥagar al-kabbâs », p. 155.
[2] Selon le dictionnaire de Hinds et Badawi, « *ḥagar al-kabbâs* » est une pierre frottée sur de la nacre, utilisée par les femmes en couches et contre les ophtalmies. Le verbe « *kabasa* » signifie atteindre de stérilité.
[3] L'aiguillette désigne en français le cordon qui permettait de nouer les chausses.
[4] « Al-rabṭ », p. 209.
[5] La province d'al-Sharqiyya se trouve au nord-est du Delta.
[6] « Ibzîm aw âbzîn », p. 3.
[7] « Bundu^{q}î », p. 97.
[8] « El-met`awwa^{q}a », p. 355.
[9] « Wilâdat al-dhukûr », p. 415.
[10] « Al-ḍabba », p. 267. Voir le chapitre Djinns, démons, *`afârît*-s et autres créatures surnaturelles.
[11] « Al-ḥubb », p. 153.

procédés sont ainsi décrits dans six articles.[1] Pour rendre son mari amoureux, une femme peut confectionner une amulette en inscrivant sur du papier rouge une formule et un tableau (*khâtim*), sur lesquels elle met de la poussière prise sous les pieds de son époux, lui faire manger de ses cheveux dissimulés dans un pain ou bien lui donner à boire un peu de sang de ses menstrues dans de l'eau.[2] Le carré magique *budûḥ* est également utilisé dans la magie amoureuse. Il faut l'encenser et réciter une formule magique pour le porter ensuite autour du cou ou sur la tête.[3] On asperge la personne dont on veut être aimé d'eau dans laquelle on a fait dissoudre une « *pierre d'amour* » (*ḥagar al-ḥubb*).[4] Sous le nom de « *lait des étoiles* » (*ḥalb al-nujûm*), Aḥmad Amîn fait mention, sans la décrire, d'une formule magique (*`azîma*) qui rend un mari amoureux de sa femme.[5] Il évoque également la *shabshaba*. L'article « Shabshib »[6] se présente comme un simple renvoi à l'article « Al-ḥubb », qui lui-même, au sujet de la *shabshaba*, renvoie à l'article « Shabshib ». La *shabshaba* se trouve également mentionnée dans l'article « Ḥalb al-nujûm ». De ce rituel magique, qui n'est donc jamais décrit par Aḥmad Amîn, le dictionnaire de Hinds et Badawi donne la définition suivante : « *ensorceler quelqu'un, précisément en se frappant les parties génitales avec une mule* [shibshib]*, tout en prononçant une formule magique (jeter un mauvais sort, par exemple, à un mari peu attentionné ou à une rivale)* ».[7] Selon Herbert Hayes, lors de la cérémonie « *yeshabshib* », la femme se lave avec de l'eau salée, fait brûler des gommes et coupe, dans leur fumée, la tête d'un serpent en récitant des incantations pour se venger de son mari et le rendre fou d'amour.[8]

On ne trouve pas d'exemple d'une magie merveilleuse procurant d'extraordinaires pouvoirs comme celui de se rendre invisible, de se transporter instantanément à de grandes distances ou de découvrir des trésors et de combattre les djinns qui en sont les gardiens. Les pratiques magiques présentées dans le *Dictionnaire* répondent à des préoccupations essentiellement quotidiennes : se protéger du mauvais œil, guérir des maladies et de la stérilité, favoriser les grossesses, susciter l'amour ou encore chasser les serpents des maisons.

6 Des croyances et des pratiques attribuées à l'ensemble des Egyptiens :

Parmi les praticiens de la magie, apparaissent le plus souvent les vieilles femmes (*`ajûz, `ajâ'iz*) en liaison avec le mauvais œil et le traitement de la stérilité, dans cinq articles[9], ainsi que les « désensorcelleurs » qui opèrent les jours d'*`Âshûrâ'* au travers de quatre articles[10]. Les chasseurs de serpents et ceux qui font sortir les vers du nez des enfants à l'aide d'incantations sont signalés dans trois articles.[11] Deux articles évoquent les guérisseuses par l'encens et ceux qui combattent le mal avec l'encens.[12] Des magiciens (*mu`azzim*) exercent

[1] « Al-aḥjiba », p. 25, « Budûḥ », p. 82, « Al-ḥubb », p. 153, « Ḥagar al-kabbâs », p. 155, « Ḥalb al-nujûm », p. 175, « Shabshib », p. 245.
[2] « Al-ḥubb », p. 153.
[3] « Budûḥ », p. 82.
[4] « Ḥagar al-kabbâs », p. 155.
[5] « Ḥalb al-nujûm », p. 175.
[6] « Shabshib », p. 245.
[7] HINDS, M, et BADAWI, el-S., *op. cit.*, p. 449.
[8] HAYES, Herbert, « Islam and Magic in Egypt », *Muslim World*, vol. 4, 1914, pp. 396-406.
[9] « Al-ibra », pp. 1-2, « Al-ḥasad », pp. 166-168, « Al-`uqm », p. 286, « El-met`awwa^{q}a », p. 355, « Al-wiqâya », p. 415.
[10] « Al-bakhûr », pp. 80-81, « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190, « Ruqya », p. 212, « Al-mî`a », p. 392.
[11] « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190, « Dûdat al-anf », p. 200, « Yâ farag », p. 419.
[12] « Al-bakhûr », pp. 80-81, « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190.

l'alchimie et soignent la migraine.[1] Des prestidigitateurs (*ḥâwî*) exécutent des tours de magie les jours de fêtes et sur les marchés.[2] D'autres articles font mention des Maghrébins, réputés pour asservir les djinns, d'une « désensorcelleuse » (*râqiya*), des *fuqahâ'*, des *shaykh*-s qui pratiquent le nouement de l'aiguillette, et les hommes qui ensorcellent quelqu'un à l'aide de ses cheveux ou de ses ongles.[3]

Le recours à la magie est majoritairement attribué aux Egyptiens dans leur ensemble, qu'ils soient expressément nommés ou désignés par la troisième personne du pluriel, avec trente articles sur soixante huit, auxquels on peut ajouter quatre autres articles mentionnant « les gens », ce qui correspond à une proportion de 50 %. Neuf articles seulement concernent des croyances et des pratiques populaires, attribuées au commun du peuple (*`âmma*,*`awâmm*).[4] La part des femmes est en revanche plus importante avec quatorze articles.[5] Nous relevons peu de distinctions religieuses, avec seulement deux références particulières aux musulmans et deux autres à al-Azhar[6], au sujet de son talisman contre les oiseaux, ou géographiques avec quatre articles concernant les campagnes et un l'oasis de Siwa.[7]

Les références à l'époque antique :

La pratique de la magie parmi les Egyptiens est présentée comme un fait ancien : « *depuis longtemps, depuis l'époque des pharaons, ils excellent dans l'art de la magie* ».[8] Aḥmad Amîn évoque notamment le combat de Moïse contre les magiciens de Pharaon. « *Il apparaît que les anciens Egyptiens fabriquaient également* [des] *talismans et qu'ils croyaient en leur pouvoir,* [comme le montrent] *leur renommée dans la pratique de la magie et les miracles accomplis par Moïse, la paix soit sur lui, pour neutraliser la magie des magiciens égyptiens.* »[9] L'auteur se réfère ici au Coran. Devant Pharaon, Moïse se déclare l'envoyé de Dieu et réclame la liberté de son peuple. Il réalise deux miracles : son bâton se change en serpent et sa main paraît toute blanche. Affrontant les magiciens réunis par Pharaon, Moïse jette à nouveau son bâton qui dévore les baguettes que les magiciens avaient changées en serpents. Les magiciens se prosternent alors devant Dieu.[10]

Cette référence à la période pharaonique est particulièrement intéressante à relever. On retrouve à propos de la magie, comme au sujet de certaines créatures surnaturelles et du culte des saints, la mise en évidence de survivances de l'époque pharaonique. La notion de survivance tient une place centrale dans la discipline du folklore et détermine l'approche de

---

[1] « Al-ṣudâ` », p. 260, « Al-kîmîyâ' », pp. 340-341.
[2] « Al-al`âb », p. 55, « Sû$^{q}$ el-`aṣr », pp. 240-241, « Waḥawî waḥawî », pp. 414-415.
[3] « Taskhîr al-jânn », pp. 116-119, « Al-ḥasad », pp. 166-168, « Qiyâs al-athar », p. 329, « Al-rabṭ », p. 209, « Al-sha`r », p. 249.
[4] « Al-aḥjiba », p. 25, « Al-bâdhinjân », p. 79, « Bundu^{q}î », p. 97, « Bîr Yûsuf », p. 105, « Al-ḥubb », p. 153, « Al-ḥummâ », pp. 181-182, « Dûdat al-anf », p. 200, « Al-ḍabba », p. 267, « El-^{q}arr », p. 319.
[5] « Al-ibra », pp. 1-2, « Ibzîm aw âbzîn », p. 3, « Al-aḥjiba », p. 25, « Al-bâdhinjân », p. 79, « Al-bakhûr », pp. 80-81, « Bundu^{q}î », p. 97, « Bîr Yûsuf », p. 105, « Al-ḥubb », p. 153, « Ḥagar al-kabbâs », p. 155, « Al-ḥasad », pp. 166-168, « Al-sha`r », p. 249, « Al-`uqm », p. 286, « El-met`awwa^{q}a », p. 355.
[6] « Al-Azhar », pp. 30-33, « Budûḥ », p. 82, « Al-ṭilasm », p. 278, « Al-muṣḥaf », p. 370.
[7] « Ibzîm aw âbzîn », p. 3, « Ibn - Ebn armala », p. 6, « Al-rabṭ », p. 209, « Qiyâs al-athar », p. 329, « Al-kâshif », p. 333.
[8] « Al-khurâfât wa al-awhâm », p. 190.
[9] « Al-ṭilasm », p. 278.
[10] Coran, VII, 100-122 ; X, 76-82 ; XX, 58-75 ; XXVI, 15-51.

certaines traditions comme des archaïsmes. Une telle perspective permet à Aḥmad Amîn de rejeter hors de l'islam tout un ensemble de croyances et de pratiques comme d'en souligner le caractère païen. La magie est bien sûr un art ancien. Elle est ainsi présentée dans le Coran, dans lequel, hormis les accusations portées contre les prophètes par leurs adversaires, la plupart des références à la magie se rapportent à l'histoire de l'Egypte pharaonique, de Babylone et d'Israël. Des traités arabes ont par ailleurs conservé l'héritage de la magie antique.[1] Ainsi en est-il des livres attribués à Hermès[2], ou du célèbre *Kitâb al-filâḥa al-nabaṭiyya* (l'agriculture nabatéenne), qui se présente comme une traduction et traite notamment des propriétés et des vertus des plantes et de leurs rapports avec les corps célestes.[3] Une grande partie de la magie illicite et de l'astrologie a souvent été attribuée à la tradition chaldéenne, qui se fondait sur l'adoration et l'influence des astres.[4] L'Egypte fut, en outre, longtemps considérée comme la terre d'élection des magiciens.[5] Cependant, au sujet de la science des lettres et de l'œuvre d'al-Bûnî, Pierre Lory souligne l'émergence d'« *une théorie et une pratique magique authentiquement islamique* ».[6] Les incantations et les rituels de la magie arabo-musulmane apparaissent en effet entièrement « islamisés ». Ils invoquent notamment la puissance de Dieu par l'emploi de prières, de formules religieuses, de versets coraniques et des Noms divins, et se distinguent ainsi de la magie antique. « *Nous sommes bien loin ici de la magie naturelle syro-irakienne exposée dans la* Filaha Nabatiyya*, de l'art talismanique copte où les figures d'Isis et de Horus transparaissent encore dans une iconographie à peine christianisée.* »[7]

7 La démystification des pratiques magiques :

Diverses croyances et pratiques magiques sont évoquées dans l'article « Les superstitions et les illusions » (« Al-khurâfât wa-l-awhâm »). Il s'agit des amulettes, de la croyance au mauvais œil et de l'alchimie. Aḥmad Amîn mentionne également « *ceux qui font sortir les serpents des maisons, qui appellent aux incantations contre le mauvais œil* (ruqâ) *les jours d'*`Âshûrâ'*, et ceux qui combattent* [le mal] *avec l'encens* ».[8] Mais l'auteur ne se limite pas à désigner tel ou tel usage magique comme une superstition. Il s'attache également tout au long de son *Dictionnaire* à démystifier les pratiques magiques en dénonçant le charlatanisme des magiciens, en révélant leurs artifices et en opposant une explication rationnelle à l'efficacité de certains procédés magiques.

Dans l'article « les amulettes » (« Al- aḥjiba »), il dresse le portrait d'un faiseur d'amulettes présenté comme un escroc, ne croyant pas au pouvoir de ses charmes.

« *Je connaissais un homme qui s'adonnait à la fabrication d'amulettes, un escroc doublé d'un vaurien. Des femmes venaient le trouver pour s'assurer l'amour de leur mari,*

---

[1] Voir par exemple la présentation qu'en donne Ibn Khaldûn, *op. cit.*, pp. 1 087-1 089.
[2] Voir PLESSNER, M., « Hirmis », *EI²*, tome III, pp. 479-481.
[3] Le *Kitâb al-filâḥa al-nabaṭiyya* (l'agriculture nabatéenne) est attribué à Ibn Waḥshiyya, qui dit l'avoir traduit en arabe. L'existence de cet auteur n'est pas attestée. Cet ouvrage, qui a soulevé de nombreux débats parmi les orientalistes du XIXe siècle, est considéré comme un faux, qui ne remonterait pas au-delà du VIIIe siècle. Voir FAHD, T., « Ibn Waḥshiyya », *EI²*, tome III, pp. 988-990. Les Nabatéens, ancien peuple d'Arabie, fondèrent au Ve siècle av. J.-C. un royaume dont la capitale était Pétra (Jordanie).
[4] MACDONALD, D. B., « Siḥr », *EI¹*, p. 430. La Chaldée correspond à la Babylonie.
[5] *Ibid.*, p. 429.
[6] LORY, P., « Magie et religion dans l'œuvre de Muhiy al-Dîn al-Bûnî », *op. cit.*, p. 4.
[7] *Ibid.*, p. 10.
[8] « Al-khurâfât wa al-awhâm », p. 190.

d'autres pour guérir leur fils ou autre chose encore. Il ne passa pas une année à exercer cette profession qu'il devint impotent (mu`tawah). *Il s'imposa de répéter cinq mille fois chaque nuit* « Yâ laṭîf »[1]. *Le plus étrange est qu'il considérait ces amulettes comme des tromperies* (ḍalâl fî ḍalâl) *mais il ne pouvait en abandonner* [la fabrication] *car il s'y était habitué et qu'elles étaient devenues une partie de sa vie.* »[2]

Il indique par ailleurs que les amulettes sont parfois « *fondées sur des illusions* (*wahm*) »[3], certaines d'entre elles n'étant en fait composées que d'une simple coupure de journal. C'est dire à quel point les destinataires des amulettes sont bernés par ceux qui les rédigent et qui leur vendent une coupure de journal à la place d'une formule magique. Il rapporte également l'histoire d'un homme afghan qui prétendait avoir le pouvoir d'asservir les djinns. Il faisait commerce de marchandises et se déplaçait dans les campagnes. Il apparaît comme un individu de peu de moralité : il s'adonnait à la drogue et il eut des rapports avec les femmes d'un homme dont il était l'invité. A cause de la drogue, il sombra dans une grande faiblesse et s'enfuit un fois guéri.[4] Aḥmad Amîn évoque aussi longuement au sujet de l'alchimie les charlatans qui ont mené à la ruine de riches personnages :

« *Combien les charlatans ont-il dupé de riches personnes, qui dilapidèrent leur argent et s'appauvrirent ? Ils insinuent dans l'esprit des riches l'idée qu'il leur est possible, par les incantations* (al-`azâ'im)*, par la magie* (siḥr) *et des substances chimiques, de transformer le cuivre en or.* [Les riches] *rassemblent tout leurs* [objets de] *cuivre et ceux de leur entourage. Les magiciens* (al-mu`zzimûn) *les incitent à dépenser leur argent et ils perdent des sommes considérables.* [Les alchimistes] *tâchent d'accomplir leur besogne sur un toit ou dans une pièce particulière, puis ils disparaissent. On ne les trouve plus car ils se sont enfuis avant que leur forfait ne soit découvert. Je connais un homme qui a un concierge dont l'apparence montre qu'il vient d'une grande maison. Je l'interrogeai à ce sujet et il m'apprit qu'il était riche auparavant et que tout son argent avait disparu* [dans l'alchimie] *au point qu'il fut contraint de devenir concierge. Son maître lui laissa croire qu'il avait presque réussi à transformer le cuivre en or mais qu'il lui fallait pour cela dix livres égyptiennes. Il les lui donna. Malgré cela, il n'y parvenait pas par manque d'argent.* [Le concierge] *ne cessa de payer et de payer jusqu'à ce qu'il sombre, lui aussi, dans la pauvreté. Il y a toutes sortes de faits analogues.* »[5]

Aḥmad Amîn dénonce également les remèdes invraisemblables (*khurâfiyya*) que prescrivent des charlatans pour soigner la migraine et le nombre de victimes causées par les remèdes magiques - les amulettes - censés guérir la fièvre.[6] A l'utilisation des « *bols d'effroi* » pour soigner les maladies nerveuses et vénériennes, qui seraient causées par un froid ou une peur intense, il oppose le fait qu'il est « *médicalement avéré que* [la syphilis] *ne se contracte que par des rapports sexuels avec une personne malade* ».[7] Au sujet de l'utilisation des boucles pour empêcher les fausses couches, l'auteur remarque que leur pouvoir magique

---

[1] *Al-laṭîf* est l'un des Noms de Dieu, qui signifie « *le Bienveillant, qui crée en Ses serviteurs une grâce de bienveillance* (luṭf) *pour leur venir en aide* », GARDET, L., « al- Asmâ' al-Ḥusnâ », *EI²*, tome I, p. 737. Dieu est souvent invoqué sous ce nom en cas de malheur. Une telle répétition n'est pas sans évoquer le *dhikr*. Voir le chapitre Saints et soufis.

[2] « Al-aḥjiba », p. 25.

[3] *Ibid.*

[4] « El-ma`gûn », pp. 371-373.

[5] « Al-kîmîyâ' », pp. 340-341.

[6] « Al-ṣudâ`, p. 260, « Al-ḥummâ », pp. 181-182.

[7] « Ṭâsat al-khaḍḍa », p. 275.

disparut quand leur nombre augmenta, signifiant ainsi qu'il n'était fondé que sur la rareté de ces objets.[1] Il doute par ailleurs du rapport du puits de Joseph avec le patriarche Joseph, ce qui remet en cause les vertus qui lui sont prêtées et les visites qui lui sont rendues, dont l'auteur critique le caractère excessif.

« [Le puits de Joseph (*bîr Yûsuf*)] *est le célèbre puits de la citadelle* [du Caire]. *Le commun du peuple* (al-`âmma) *prétend qu'il s'agit du puits dans lequel Joseph, la paix soit sur lui, fut emprisonné.*[2] *Ils le visitent avec excès dans la recherche de la baraka et les femmes y descendent exagérément pour favoriser une grossesse. Il est très probable qu'il soit lié à Yûsuf Ṣalâḥ al-Dîn al-Ayyûbî*[3] *et non pas au prophète Joseph car Ṣalâḥ al-Dîn fut le bâtisseur de la citadelle de la montagne. Peut-être a-t-il été transformé depuis l'époque des anciens Egyptiens et Ṣalâḥ al-Dîn l'a fait désensabler.* »[4]

Aḥmad Amîn décrit un certain nombre de trucages et d'artifices. Il présente les tours des prestidigitateurs (*lu`bat al-ḥâwî*) comme des duperies (*naṣba*). « *Il existe différents tours comme celui où le magicien se plante un couteau ou une lance dans le corps. En réalité, il ne s'enfonce pas* [la lame] *dans le corps mais la cache dans un fourreau. Il y a aussi les gobelets dans lesquels ils transforment un œuf en poule et colorent une feuille de papier blanc. Ils font disparaître des pièces de monnaie, avalent du feu ou mangent une pelote de laine qu'ils ressortent tissée* [de leur bouche]. *Ils exécutent généralement leurs tours et attrapes les jours de fêtes.* »[5] A propos des soins magiques que reçoit la femme qui a accouché d'enfants mort-nés, il indique que la guérisseuse utilise un appareil en forme de cloche dans lequel elle introduit une pièce de monnaie que lui donne la femme malade et qu'elle place ensuite dans une cuvette remplie d'eau. La pièce se trouve projetée en l'air, signe que la femme sera bientôt à nouveau enceinte. Aḥmad Amîn explique qu'une matière soluble dans l'eau doit vraisemblablement maintenir un ressort caché dans l'appareil, qui se détend une fois cette matière dissoute, pour conclure ainsi : « *l'important dans cette affaire est que la femme n'a pas été enceinte mais qu'elle a bel et bien perdu un* riyâl ».[6] Les procédés employés par ceux qui font descendre les vers qui se logeraient dans le nez des enfants et les chasseurs de serpents sont également évoqués dans le *Dictionnaire*.

« *Le commun du peuple* (al-`awâmm) *prétend qu'il y a dans le nez de petits vers et que certaines personnes disposent d'incantations* (`azâ'im) *qui, s'ils les récitent en frottant le nez, en font descendre les vers. J'ai moi-même assisté à cela et j'en ai fait personnellement l'expérience. La plupart du temps, l'homme est un charlatan* (dajjâl) *qui a placé des vers dans*

---

[1] « Ibzîm aw âbzîn », p. 3.

[2] Il s'agit du patriarche Joseph, fils de Jacob, qui fut jeté et abandonné dans un puits par ses frères.

[3] Yûsuf Ṣalâḥ al-Dîn al-Ayyûbî (1174-1193) ou Saladin, fondateur de la dynastie ayyûbide qui régna sur l'Egypte de 1174 à 1250. La construction de la Citadelle du Caire date de 1176.

[4] « Bîr Yûsuf », p. 105. Le puits de Joseph est effectivement l'œuvre de Saladin, et « *l'une des réalisations les plus impressionnantes pour les visiteurs, d'où sans doute son attribution au patriarche Joseph, alors qu'il porte le nom de Saladin : de forme carrée (5 mètres sur 7,8 en haut, 3,4 mètres sur 4,4 en bas), profond de 90 mètres, il se composait de deux parties, l'eau étant élevée par des roues à pots jusqu'à un réservoir situé à mi-hauteur, puis amenée à la surface par d'autres roues. Les bœufs qui faisaient tourner les roues y restaient jusqu'à leur mort ; on descendait à l'intérieur du puits par un escalier de trois cents marches, d'où son nom de « puits du colimaçon* ». RAYMOND, André, *Le Caire*, Paris, Fayard, 1993, p. 95.

[5] « Al-al`âb », p. 55.

[6] « El-met`awwa^{q}a », p. 355.

sa manche. Par des mouvements dérobés, il fait descendre les vers de sa manche dans le nez de l'enfant et l'on croit ainsi qu'ils en sortent directement. Dieu est plus savant. »[1]

« *Un homme marche* [dans les rues] *du Caire, vêtu d'une djellaba blanche, un bâton sur les épaules, en criant «* Yâ farag ! *». Celui qui l'entend comprend qu'il fait sortir les serpents de leur cachette. Si on lui fait appel, il entre là où l'on pense qu'il y a des serpents, récite des incantations* (`azzama ta`zîmât) *et les serpents sortent de leur cachette. Je ne sais pas s'ils en sortent parce que l'homme porte quelque chose qui les attire ou par un autre moyen. C'est en tout cas ce à quoi j'ai assisté. Parmi cette communauté (ṭâ`ifa), il y a aussi ceux qui font descendre des vers du nez des enfants avec ce qu'ils prétendent être des incantations* (al-`azâ'im). *Bien souvent, ils placent des vers dans leur manche qu'ils font descendre dans le nez des enfants d'un geste rapide.* »[2]

Etonnamment, dans ces deux articles, Aḥmad Amîn modère quelque peu son propos par l'emploi des termes « *al-ghâlib* » et « *kathîran* » (la plupart du temps, bien souvent) et de la formule « *Dieu est plus savant* ». S'il ne fournit pas d'explication définitive, il cherche à éclaircir autrement que par la magie, et de manière rationnelle, l'efficacité de ces procédés. De même, au sujet des talismans, il fait référence à Al-Jâḥiẓ qui, ne trouvant pas de scorpions dans la ville de Homs en Syrie, ne se satisfait pas de l'explication par la présence d'un talisman et pense que le climat ne convient peut-être pas aux scorpions ou qu'un animal les attaque et les fait fuir.[3] La magie peut aussi apparaître comme un simple remède de bon sens. Aḥmad Amîn relate l'histoire, qu'il a lue, d'une femme française que son mari battait lorsqu'il était saoul. « *Elle alla voir une vieille femme, se plaignit de son mari et lui demanda quelque chose de magique* (min al-siḥr) *pouvant faire cesser les coups de son mari. La vieille femme lui promit de réciter une incantation* (tu`azzima la-ha `azîma) *quand elle reviendrait le lendemain. Quand elle arriva, elle lui donna une bouteille d'eau et lui prescrit de s'en emplir la bouche quand viendrait son mari, de faire ce qu'il lui ordonnerait et de ne pas parler. Elle la revit une semaine plus tard et lui demanda de ses nouvelles. Elle lui répondit : « ta magie* (siḥr) *a réussi, il n'a pas recommencé à me battre ». Il apparut par la suite que cette femme était particulièrement bavarde et que son mari la battait à cause de ses bavardages. La vieille femme lui ayant enjoint d'obéir à son mari et de s'emplir la bouche d'eau, plus rien n'incitait le mari à battre sa femme.* »[4]

8 Magie et religion :

La présence d'éléments religieux dans les incantations magiques et les amulettes apparaît clairement dans le *Dictionnaire*. Celles-ci invoquent Dieu, contiennent des formules religieuses telles la *basmala* ou la profession de foi (*shahâda*) et recourent aux propriétés des sourates du Coran. L'extrait de la *jaljalûtiyya*, qui prend la forme d'une invocation religieuse mêlée de mots magiques, et les autres exemples de formules magiques présentées dans le *Dictionnaire* montrent ainsi combien la magie et la religion se trouvent inextricablement intriquées. « *La marge entre les invocations religieuses ritualisées (du`â) et la magie*

[1] « Dûdat al-anf », p. 200.
[2] « Yâ farag », p. 419. Winifred Blackman dit avoir vu sur le marché d'un village un homme soigner de la sorte les enfants atteints d'inflammations aux yeux. En récitant la *Fâtiḥa*, il frictionnait les yeux des enfants dont il tombait des vers. W. Blackman ajoute qu'elle n'a jamais pu distinguer aucune supercherie. BLACKMAN, Winifred S., *op. cit.*, pp. 180-181.
[3] « Al-ṭilasm », p. 278.
[4] « Ḥagar al-kabbâs », p. 155.

proprement dite demeure floue dans bien des cas et certains corpus de textes à usage talismanique mêlent prières et procédés magiques. »[1] Les invocations religieuses et les invocations de type magique partagent en effet certains traits communs comme leur pouvoir contraignant, la ritualisation du lieu, du moment et du nombre de récitations, le caractère utilitaire et la dimension affective des demandes.[2]

L'*Encyclopédie de l'islam* donne de la *du`â'* (pl. *ad`iya*) la définition suivante : « *appel, invocation (adressée à Dieu) soit en faveur d'un tiers ou de soi-même (*li *...), soit contre quelqu'un (`*alâ *...) ; donc : prière invocatoire soit de bénédiction, soit d'imprécation et de malédiction (...).* Du`â' *aura donc le sens général d'invocation personnelle adressée à Dieu, et se traduira fréquemment par « prière de demande* ».[3] Dans le Coran, ce terme prend le sens d'invocation, d'appel, de supplications adressées à Dieu. Il y est fait une distinction entre la prière rituelle et liturgique (*ṣalâ*) et la *du`â'*, invocation personnelle (XIX,40). Ces invocations portent sur des demandes variées, leur formulation est libre et utilise des citations coraniques et des prières déjà existantes. Les traités soufis recommandent la *du`â'* et précisent les conditions et les règles qui « *visent en fait à l'entourer de garanties d'efficacité* »[4], notamment avec des ablutions et en élevant les mains au ciel. Elles se fondent sur « *la valeur incantatoire et réalisatrice du verbe et du geste* ».[5]

Le *Dictionnaire* en propose quelques exemples. Aḥmad Amîn leur consacre notamment un article particulier, intitulé « Al-ad`iya ».[6] Il y présente le texte de deux formules d'invocations de guérison.[7] Il cite également le texte d'une invocation pour satisfaire ses besoins et obtenir la réalisation de ses désirs, que doit précéder la récitation, cinq cents fois répétée, de la prière sur le Prophète (*ṣalâ `alâ al-nabî*). Il indique l'origine de ces invocations, transmises pour certaines par le Prophète, par les Compagnons et leur continuateurs, par les saints et les pieux personnages et note également que les musulmans font un usage abusif de ces invocations. Il donne par ailleurs le texte d'une invocation destinée à faire accroître sa subsistance, à réciter après chaque prière, notamment celle du vendredi.[8] Il cite aussi les paroles de l'invocation que disent les femmes et les enfants lors des éclipses de lune et de soleil.[9] Figure également le texte de celle que les Egyptiens récitent à la mi-Sha`bân, huitième mois de l'année musulmane, au moment de la prière du couchant, et dont certains d'entre eux croient qu'elle préserve de la mort et du malheur pour l'année.[10] Au sujet de la vénération du chiffre sept, l'auteur relève que la plupart des invocations sont à répéter sept fois.[11] Il considère comme une *du`â'*, la formule « *Bârak Allâh fî-h* » (que Dieu le bénisse).[12] L'auteur fait en outre mention des *da`awât* (sing. *da`wa*), qui sont des invocations à Dieu, des prières et de vœux[13], récités pour la santé des enfants[1] ou au cours desquels on fait des fumigations

---

[1] HAMES, Constant, « Magie », *op. cit.*, p. 522.
[2] HAMES, Constant, « *Taktub* ou la magie de l'écriture islamique. Textes sominkés à usage magique », *op.cit.*, pp. 305-325.
[3] GARDET, Louis, « Du`â' », *EI²*, tome II, p. 632.
[4] *Ibid.*, p. 633.
[5] *Ibid.*, p. 633.
[6] « Al-ad`iya », p. 28.
[7] Voir aussi La Santé, les maladies, la propreté et l'hygiène.
[8] « Sa`at al-rizq », pp. 231-232.
[9] « Al-hilâl », 498, p. 410. Voir aussi Djinns, démons, *`afârît*-s et autres créatures surnaturelles.
[10] « Al-layâlî al-mashhûra », p. 349. Voir aussi Le cycle de la vie.
[11] « Sab`a », p. 228.
[12] « Al-baraka », p. 86.
[13] CANARD, M. « Da`wa », *EI²*, tome II, pp. 173-176.

d'encens[2]. Il signale le proverbe « *Si les imprécations étaient exaucées, ni jeunes, ni vieux ne resteraient* ». *C'est-à-dire que Dieu n'exauce pas toutes les imprécations*[3] *et si jamais il le faisait, plus personne ne resterait car nul n'échappe aux imprécations d'un homme en colère* [profère] *contre lui.* »[4] Il cite enfin une autre invocation (*ibtahala*), récitée avec la profession de foi, à l'apparition de la nouvelle lune, pour implorer la bénédiction de Dieu sur le nouveau mois.[5]

Les citations de différentes formules magiques présentées dans le *Dictionnaire* ne sont assorties d'aucun commentaire de la part de l'auteur y expliquant ou critiquant la présence d'éléments religieux. Aḥmad Amîn expose et constate des faits. Il réprouve plus clairement l'utilisation magique des exemplaires et des sourates du Coran, assimilés aux amulettes, aux talismans ou à des formules magiques. Ainsi, dans l'article « Les superstitions et les illusions », il ne fait pas de distinction entre les fers à cheval et les formules religieuses inscrites dans les magasins : « *ils recherchent la baraka avec un fer à cheval ou en écrivant sur leurs boutiques qu'elles sont placées sous la protection de Dieu* ».[6] De même, dans l'article « Al-aḥjiba », Aḥmad Amîn range le Coran au nombre des amulettes et met sur un même plan le recours à un magicien qui rédigera une amulette, parfois avec des matières impures, et le fait de porter un exemplaire miniature du Coran en pendentif pour s'attirer la bénédiction.

« Al-aḥjiba *est le pluriel de* ḥijâb. *L'usage des amulettes est répandu parmi le commun des Egyptiens. Les plus réputés pour les fabriquer sont les Maghrébins de Tunis, d'Alger et de Marrakech, suivis en cela par les Soudanais et quelques* fuqahâ'. *Généralement, ils l'écrivent avec de l'encre rouge ou verte. La feuille de papier est ensuite enroulée pour être placée dans* [un étui de] *cuir rouge. On l'accroche autour du cou et elle se porte sous les vêtements. Certaines personnes font exprès d'écrire les amulettes avec quelque chose d'impur*[7] *pour se protéger des* `afârît-*s et ils disent que les djinns sont plus rapides à accomplir les désirs que les autres* [créatures surnaturelles].

Des gens s'adonnent à ce travail et certains d'entre eux exagèrent (yughâlî). *Certains d'entre eux se servent du saint Coran comme d'une amulette* (yataḥajjabu). *Pour cela, il est imprimé en taille miniature pour être placé dans un petit sachet. Quelques-uns, parmi les riches, le placent dans une petite boîte en or ou en argent pour s'attirer la bénédiction* (tabarruk). *Des oulémas ont écrit des livres sur les différentes sortes d'amulettes : celles pour*

---

[1] « El-ḍabba », p. 267.
[2] « El-mebakhkharâtî », pp. 354-355.
[3] Le terme « *da`wa* » s'entend ici au sens « *d'invoquer Dieu pour souhaiter du mal à quelqu'un* ». TADIE, Arlette, *Le Sel de la conversation. 3 000 proverbes d'Egypte*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, note 13, p. 546, voir aussi la variante de ce proverbe, proverbe n° 16.32, p. 503.
[4] « En kânet el-da`wa tegûz, mâ kân ba$^{q}$a ṣabî wa-lâ `agûz », « In wa idhâ », p. 74.
[5] « Al-hilâl », p. 410.
[6] « Al-khurâfât wa al-awhâm », p. 190. Un article intitulé « Al-yufaṭ », pp. 419-420, traite des versets et des formules religieuses, calligraphiés et encadrés, qui sont accrochés dans les maisons et les magasins, mais sans faire référence à une fonction protectrice ou bénéfique. Selon Lane, *op. cit.*, pp. 255-256, de nombreux commerçants écrivent dans leurs magasins le Nom de Dieu, celui du Prophète, la profession de foi, la *basmala*, des versets du Coran. On trouve de telles inscriptions également au-dessus des portes des maisons. Pour Lane, elles sont à la fois un rappel de la religion et une protection contre le mauvais œil.
[7] Aḥmad Amîn emploie le terme « *najâsa* », qui désigne dans la religion musulmane l'état d'impureté rituelle résultant de certains actes, comme les rapports sexuels, ou du contact avec certaines choses impures, ainsi des fèces et de l'urine.

guérir les maladies, celles pour satisfaire ses désirs, celles pour rendre un mari amoureux de sa femmes et d'autres encore. L'un des plus célèbres d'entre eux est Mujarrabât al-diyarbî. »[1]

Aḥmad Amîn revient sur l'utilisation protectrice du Coran dans l'article « Al-muṣḥaf »(les exemplaires du Coran) :

« *Beaucoup de gens recherchent la bénédiction* (yatabarrakûna) *en portant un exemplaire miniature du Coran sur la poitrine. Il peut aussi être placé dans une petite boîte dorée, accrochée à une chaîne de même couleur. Nombreux sont ceux qui placent un exemplaire du Coran sous leur tête quand ils dorment afin de se protéger du mal* (adhan). *Ils portent un soin exagéré à sa calligraphie, à ses enluminures d'or, à la qualité du papier sur lequel il est imprimé. Ils lui attribuent un rôle de protection contre le mal* (al-adhan wa al-ḍarar). *Il éteint les incendies dans les maisons et empêche les voleurs de commettre leur larcin ; d'où la présence d'un exemplaire du Coran dans les maisons. Un homme sans piété, qui n'accomplit ni ses prières ni le jeûne portera cependant un soin jaloux à son exemplaire du Coran. Ils sont très répandus parmi les musulmans, qui ont de nombreuses croyances à son sujet ainsi qu'autour du recueil d'al-Bukhârî. De temps à autre, Dâr al-kutub en édite cent mille exemplaires voire davantage, qui ont tôt fait d'être vendus. Ils prennent soin de sa calligraphie, de style* `uthmânî*, du nom de `Uthmân ibn `Affân.*[2] *Aussi, écrivent-ils* « al-ṣalâ » (la prière) *et* « al-zakâ » (l'aumône légale) *avec un* « waw » *et* « raḥmat Allâh » (la miséricorde de Dieu) *tantôt avec un* « tâ' maftûḥa »*, tantôt avec un* « tâ' marbûṭa »*. Pour cette raison, personne ne peut bien lire* [le Coran]*, sauf ceux qui l'ont mémorisé auparavant. Les Turcs sont célèbres pour la beauté de leur calligraphie du Coran. Quand certains Egyptiens veulent garantir leur serment, ils apportent un exemplaire du Coran et adjurent celui qui multiplie les serments de dire ces paroles :* « par cet exemplaire du Coran » *ou* « par cet exemplaire du Coran, qu'il me prive de la vue » *et ainsi de suite.*[3] *Certains artistes se passionnent pour les collections de Coran manuscrits et imprimés. J'en connais qui y ont passé toute leur fortune comme d'autres l'ont fait pour des collections de tapis persans.* »[4]

Aḥmad Amîn porte, dans cet article, un jugement très sévère sur l'instrumentalisation dont le Coran est l'objet. Il semble ainsi perdre toute dimension religieuse. La possession d'un exemplaire du Coran n'est pas liée à la piété puisque même un musulman non pratiquant porte un soin jaloux à ce livre. Les éditions sont rapidement vendues malgré les difficultés de lecture de sa calligraphie, ce qui revient à dire que, vraisemblablement, les gens ne l'achètent pas pour le lire. Il est même un bel objet de collection, à l'instar des tapis persans.[5] Sa présence dans les maisons n'est pas pieuse mais protectrice à la manière d'un talisman. On lui accorde en effet un rôle proche de celui du talisman destiné à garder les maisons et l'argent, que décrit Aḥmad Amîn dans l'article « Al-ṭilasm », et dont la fabrication semble proche d'une magie « noire », combinant des influences astrales et le sang d'un animal sacrifié.[6]

---

[1] « Al- aḥjiba », p. 25.

[2] `Uthmân ibn `Affân fut le troisième calife (644-656). Les recensions opérées sous le premier calife Abû Bakr (632-634) aboutirent à la fixation d'un texte unique du Coran sous `Uthmân ibn `Affân.

[3] Le dictionnaire de Hinds et Badawi indique que la formule « *wa ḥayâ* » intensifie l'expression du serment marquée par la particule « *waw* ». Il donne comme exemple « *wa ḥayâtak* » (par ta vie), « *wa ḥayât rabbinâ* » (par Dieu), « *wa ḥayât al-nabî* » (par le Prophète), etc. Cette expression est utilisée comme formule de politesse, pour appuyer une affirmation et pour introduire une légère emphase dans un récit. Deux articles du *Dictionnaire*, « Al-ta'kîd », p. 111 et « El-^{q}asam » (le serment), pp. 324-325, traitent des différentes expressions du serment.

[4] « Al-muṣḥaf », p. 370.

[5] On trouve dans le *Dictionnaire* un article sur les tapis persans : « Al-sajjâd al-`ajamî », p. 230.

[6] « Al-ṭilasm », p. 278.

Il décrit dans l'article « Suwar al-qurân » (les sourates du Coran) les propriétés (*khawâṣṣ*) ou vertus salutaires (*manâfi`*) attribuées aux sourates du Coran : « *ils croient que les sourates et les versets du Coran ne sont pas seulement destinés aux prières mais que chaque sourate a des propriétés comme la guérison des maladies, le bonheur ou la rencontre des puissants* ».[1] L'auteur n'emploie aucun terme proprement magique. Cependant l'utilisation de ces propriétés semble bien se situer entre religion et magie. Paraît suspect, notamment, le fait de pouvoir nuire à ses ennemis à l'aide du verset du Trône (II, 256) ou de la sourate Yâ Sîn (XXXVI). On recourt aux propriétés des sourates et des versets en les récitant ou en les recopiant. Ainsi la récitation du verset du Trône protège des démons, peut garantir l'entrée au paradis et permet de nuire à ses ennemis : « *si tu veux la perte d'un ennemi ou la ruine de sa maison, ils disent de réciter* [le verset du Trône] *autant de fois qu'il a de lettres puis « ô vainqueur, ô celui qui est doté d'une extrême puissance* » (*yâ qâhir yâ dhâ al-baṭsh al-shadîd*).[2] L'écriture de la *basmala* et des sourates CIII, CVI et CXIII, qui ne contiennent pas la lettre « *kâf* », protège du mauvais œil. Il donne également d'autres exemples permettant de contenir la pluie, ou encore de réconcilier deux frères et deux époux à l'aide d'une formule, mentionnant la *fâtiḥa*, à écrire avec de l'eau de rose, du safran et du musc. Il note que les sourates XXXVI (Yâ Sîn), LVI et CXIII sont spécialement utilisées pour accomplir des buts variés. Il indique que de nombreux livres ont été écrits au sujet des propriétés des sourates du Coran[3] et cite le commentaire de al-Zamakhsharî, qui mentionne les bienfaits (*fawâ'id*) de chaque sourate.[4] Aḥmad Amîn développe plus particulièrement les propriétés de la sourate Yâ Sîn dans un article portant sur sa récitation.[5] Les *fuqahâ*' sont chargés de la réciter une centaine de fois à la suite, pour l'âme des morts, pour soulager les peines des vivants ou guérir des maladies. Cette sourate étant « *éprouvée dans le bien comme dans le mal* », certaines personnes menacent ceux qui leur ont fait du tort de réciter Yâ Sîn contre eux.[6]

De nombreuses propriétés sont en effet prêtées à cette sourate considérée, d'après un *ḥadîth*, comme le « *cœur du Coran* »[7] et utilisée dans les prières d'intercession. Selon le dictionnaire de Hinds et Badawi, on récite cette sourate pour l'âme d'un défunt mais également pour obtenir la chute d'un ennemi ou gagner un procès. A. Abel en donne d'autres exemples, tirés d'un traité sur les vertus salutaires des versets du Coran (*Kitâb manâfi`al-âyât*) : « *celui qui l'aura écrite en entier sept fois avec du safran et de l'eau de rose, et qui l'aura bue sept jours consécutifs, comprendra et retiendra tout ce qu'il aura entendu et triomphera de ce qui aura tenté de le fasciner. Il jouira de la considération des gens et aura le cœur ferme. Qui aura écrit cette sourate et la portera sur soi pourra avoir confiance contre le mauvais œil, qu'il vienne des hommes ou des génies, contre les envoûtements, les douleurs, les infirmités et les maladies. Celui qui l'aura donnée à boire à une nourrice qui n'a pas beaucoup de lait, le verra venir en abondance avec la permission de Dieu très haut, etc.* ».[8]

---

[1] « Suwar al-qurân », p. 239.
[2] *Ibid.*
[3] Voir par exemple les traités recensés par FAHD, T., *La Divination arabe*, *op. cit.*, pp. 242-243.
[4] Abu'l-Qâsim Maḥmûd b. `Omar al-Zamakhsharî (467/1075-538/1144), savant, théologien et philologue persan-arabe. Son œuvre principale est un commentaire du Coran, *Al-Kashshâf `an haqâ'iq al-tanzil* (538/1134). Il est également auteur d'œuvres grammaticales et lexicales, de recueils de proverbes et de poèmes. BROCKELMANN, C., « al-Zamakhsharî », *EI*[1], tome IV, pp. 1 273-1 275.
[5] « `Eddeyyet Yâ Sîn », p. 284. Cette sourate compte quatre-vingt-trois versets.
[6] *Ibid.*
[7] LORY, P., « La magie des lettres dans le *Šams al-ma`ârif* d'al-Bûnî », *op. cit.*, note 53, p. 108.
[8] ABEL, A., *op. cit.*, p. 306.

De même que Aḥmad Amîn montre que l'emploi des exemplaires du Coran les assimile aux amulettes et aux talismans, l'utilisation des sourates paraît comparable aux divers charmes ou rituels magiques décrits par ailleurs, et pareillement destinés à guérir les maladies, protéger du mauvais œil ou nuire à ses ennemis. Le verset du Trône connaît ainsi un usage analogue à la formule magique « *Hazîmat al-jiyûshî* » qui, écrite sous certaines influences astrales et avec des fumigations, permet de nuire à ses ennemis. La *basmala* et les sourates CIII, CVI et CXIII protègent du mauvais œil à l'instar des vieilles chaussures, des dents de hyène ou des sachets de sel. Il n'est pas certain que ces différentes pratiques soient similaires dans l'esprits de leurs bénéficiaires. Va-t-on voir indifféremment un magicien ou un *faqîh* pour faire rédiger une amulette ? Recourt-on à la parole divine ou à un fer à cheval pour les mêmes raisons ?[1] La présentation des pratiques magiques dans le *Dictionnaire* induit cependant cette assimilation, qui sous-entend une sévère condamnation de l'instrumentalisation de la religion à des fins magiques.

On trouve dans le *Dictionnaire* des éléments indiquant l'existence d'une magie permise et même pratiquée par les hommes de religion. Des oulémas ont écrit des livres sur les différentes sortes d'amulettes. L'histoire de Ṣâdûma, dont Ḥasan al-Kafrâwî prétendait que les tours de magie « *relevaient de la sainteté et du prodige* »[2] montre que « *certains oulémas approuvaient les tours de magie des illusionnistes* ».[3] Des *fuqahâ'* rédigent des charmes et récitent des incantations[4]. Ils sont présentés dans l'article « Al-aḥjiba » (les amulettes) parmi les fabricants d'amulettes, à la suite des magiciens maghrébins et soudanais. Aḥmad Amîn mentionne également l'existence de nombreux ouvrages portant sur les propriétés des sourates du Coran ainsi que la présence d'un talisman dans la mosquée d'al-Azhar. L'auteur n'apporte aucune explication sur la part prise par des hommes de religion dans des pratiques qu'il considère comme des superstitions, et dont ils apparaissent alors comme les vecteurs. Il ne signale pas explicitement ni ne reprend la distinction entre une magie permise, parce que bénéfique ou protectrice et fondée sur la puissance divine, et une magie défendue, maléfique et démoniaque. Aḥmad Amîn place ainsi sur le même plan - celui des superstitions - des pratiques qui ont pu être plus ou moins tolérées avec d'autres qui sont interdites.

---

[1] C. Mayeur-Jaouen donne l'intéressant exemple d'une amulette contemporaine, fabriquée en série et vendue à la sortie des grands sanctuaires, qui paraît mêler des éléments de registres différents. Une main en plastique (main de Faṭma) porte le nom d'*al-sayyid* al-Badawî et représente la coupole et le minaret de son tombeau. Des figurines porte-bonheur sont suspendues aux doigts de la main : piment, éléphant, poisson, chaussures, fer à cheval, petite main de Faṭma. Le tout est enfin accroché à un sachet contenant un Coran miniature. MAYEUR-JAOUEN, Catherine, *Al-Sayyid al-Badawî. Un grand saint de l'islam égyptien*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1994, pp. 466-467.

[2] « Namâdhij », p. 403. Voir aussi Sains et soufis.

[3] *Ibid*.

[4] « Al-aḥjiba », p. 25, « El-feqî », p. 308, « Qiyâs al-athar », p. 329.

Chapitre V

La divination

Quarante cinq articles traitent de la divination, thème qui représente une proportion de près de 9 % des articles.[1] Dans la table des matières, on relève douze articles dont les intitulés sont en rapport avec les pratiques divinatoires : « Al-istikhâra » (le tirage au sort), « Burj » (les signes du zodiaque), « Al-tafâ'ul wa-l-tachâ'um » (les bons et les mauvais présages), « Al-zâyirja » (une table divinatoire), « Ḍarb al-raml » (la géomancie), « Ḍarb al-wada` » (la divination par les coquillages), « Al-ṭâli` » (l'horoscope, la fortune), « Fatḥ al-kitâb » (divination à l'aide d'un livre augural ouvert au hasard), « Al-firâsa » (la physiognomonie), « Qiyâs al-athar » (un procédé divinatoire pour prédire la guérison d'un malade), « Al-mandal » (divination par contemplation d'une surface ou d'un liquide réfléchissant comme l'huile ou l'encre), « Nebayyin zîn » (« Nous lisons bien l'avenir », appel des diseurs de bonne aventure).[2] Au total, et en plus des présages, dix-sept procédés divinatoires sont décrits dans le *Dictionnaire*.

1 La divination : classification et mécanismes

La divination peut se définir comme « *un système d'interprétation culturellement codifié des événements passés, présents et futurs* ».[3] On distingue de manière générale deux grandes formes de divination : la divination inductive ou raisonnée, qui se fonde sur l'interprétation de signes, et la divination intuitive ou extatique, qui procède de l'inspiration et qui suppose des changements d'état de conscience. A la première correspondent par exemple le tirage au sort (cléromancie) ou le jet de sorts (dés, osselets, etc.), les présages, la lecture des entrailles des animaux (haruspicine), l'astrologie, la géomancie. La seconde recouvre notamment les oracles, l'interprétation des songes (oniromancie), la divination par les boules de cristal, les liquides réfléchissants et les miroirs, l'écriture automatique, la divination par évocation des morts (nécromancie).

La divination inductive revêt un caractère empirique et technique. Elle établit un système de signes et constitue un savoir susceptible d'être codifié et transmis. « *Le devin* (...) *pratique une « science » normative, basée sur une interprétation du cosmos* ».[4] Dans cette perspective, l'univers apparaît tel un système de signes organisés et déchiffrables. Il s'agit de trouver un lien de continuité entre les différents événements qui constituent le destin d'un individu ou d'un groupe. Pour reprendre l'analyse de Jean-Pierre Vernant, la divination traite d'événements particuliers et aléatoires selon une logique qui exclut le hasard en interprétant les rapports de succession dans le temps sur le modèle des relations d'homologie et de correspondances.[5] La lecture des signes divinatoires postule un rapport causal entre deux faits et induit une correspondance entre le signe et la chose signifiée. Cette interprétation repose

[1] Voir l'index La divination.
[2] « Al-istikhâra », p. 36, « Burj », p. 84, « Al-tafâ'ul wa-l-tachâ'um », p. 124, « Al-zâyirja », p. 218, « Ḍarb al-raml », p. 268, « Ḍarb al-wada` », p. 269, « Al-ṭâli` », pp. 275-276, « Fatḥ al-kitâb », p. 304, « Al-firâsa », p. 305, « Qiyâs al-athar », p. 329, « Al-mandal », pp. 381-382, « Nebayyin zîn », p. 395.
[3] SINDZINGRE, N., « Divination » in BONTE, P., IZARD, M., dir., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1992 (2e édition), p. 202.
[4] CAQUOT, André et LEIBOVICI, Marcel, dir., *La Divination*, Paris, PUF, vol.1, 1968, p. XIX.
[5] VERNANT, Jean-Pierre, « Parole et signes muets », *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, 1974, pp. 9-25.

« *sur la solidarité macrocosme-microcosme* ».[1] Le signe ou le support prennent une « *valeur symbolique de microcosme* »[2] et offrent ainsi un reflet ou une représentation de l'univers. Toute chose peut avoir valeur de signe et les techniques divinatoires recourent à des supports extrêmement nombreux et variés.[3] La divination suppose par ailleurs une perception non « cloisonnée » du temps, de l'espace et de la personnalité individuelle.[4]

L'objet de la divination n'est pas tant de dévoiler un avenir de toute manière fixé et inéluctable, mais de préciser au consultant, dans un cas particulier, ce qu'il peut ou ne doit pas faire afin que les circonstances lui soient favorables. Le recours à la divination a généralement lieu en période de crise ou de doute, à l'heure d'un choix important. Elle sert également à déterminer le moment ou les conditions les plus propices à la réalisation de telle ou telle action. C'est pourquoi l'interprétation des signes se fait toujours en contexte, en fonction d'une situation donnée.

2 Le bonheur et le malheur : les présages et les rites négatifs

Vingt et un articles traitent des présages, qui représentent ainsi, avec près de la moitié des articles (46 %), la forme de divination la plus fréquemment citée dans le *Dictionnaire*.[5] Certaines remarques de Aḥmad Amîn indiquent qu'il s'agit d'une pratique courante : les présages sont nombreux et les Egyptiens en abusent (*yukthiru*).[6]

Quatre termes se rapportent en arabe à l'interprétation des présages. On distingue tout d'abord, selon leur support, la *`iyâfa*, qui recouvre au sens large les présages tirés des animaux, du *fa'l* qui s'applique plutôt aux présages humains (ou clédonisme). La *`iyâfa* désigne également de manière plus précise l'ornithomancie, soit l'interprétation du vol, du cri et du comportement des oiseaux, à laquelle correspondaient les deux termes techniques de *zajr* et *ṭîra*. Le *zajr* consistait à provoquer le vol ou les cris d'un oiseau en lui jetant des pierres ou en criant, tandis que la *ṭîra* se fondait sur l'interprétation du vol, des cris et du comportement spontanés des oiseaux. On constate une extension de la signification des termes de *zajr* et de *ṭîra* qui perdirent leur sens technique pour se confondre et s'appliquer à différentes sortes de présages[7]. Des *ḥadîth*-s rapportent la condamnation par Muḥammad de la *ṭîra*[8] considérée comme de l'idolâtrie (*shirk*), tandis qu'ils accréditent la pratique du *fa'l*. L'existence d'un personnel du culte pratiquant l'ornithomancie, et donc son caractère religieux, pourrait expliquer, selon T. Fahd, l'hostilité du Prophète à l'encontre de la *ṭîra* et la

---

[1] VERNANT, J.-P., *op. cit.*, pp. 9-25.
[2] *Ibid*
[3] A titre d'exemple, l'*Encyclopédie de la divination* de R. Alleau, G. Le Scouézec et H. Larcher, Tchou éditeur, 1965, 544 p., recense quelque deux cents techniques divinatoires.
[4] Selon François Laplantine, la clairvoyance est un phénomène incompatible avec notre vision du monde et notre forme de pensée qui sépare l'avant de l'après, l'intérieur de l'extérieur, le moi du non-moi alors que le voyant les fait communiquer. LAPLANTINE, François, dir., *Un voyant dans la ville. Le cabinet de consultation d'un voyant contemporain Georges de Bellerive*, Document Payot, 1985-1991, 267 p.
[5] « Al-ibra », pp. 1-2, « Al-udhun », p. 29, « Azraq », p. 30, « A^{q}dâm we a`tâb we nawâṣ », p. 52 , « Alf layla wa layla », p. 56, « Al-Alwân », pp. 57-60, « Umm $^{q}$uwî$^{q}$ », p. 71, « Al-baraka », p. 86, « Al-tathâ'ub wa-l-`uṯâs », p. 112, « Al-tafâ'ul wa-l-tachâ'um », p. 124, « Tanmîl al-rijl », p. 128, « Ḥânût », p. 153, « Al-`ayn », p. 293, « Al-ghurâb », p. 297, « Al-firâsa », p. 305, « El-$^{q}$urâ` », p. 322, « Al-kinâyât », pp. 339-340, « El-mulûkheyya », pp. 379-380, « Al-hilâl », p. 410, « Al-yumnâ wa-l-yusrâ », p. 420, « Yawm al-jum`a », p. 421.
[6] « Al-tafâ'ul wa-l-tachâ'um », p. 124, « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190.
[7] Sur la question des présages, voir FAHD, Toufic, *La Divination arabe*, Paris, Sindbad, 1987, pp. 431-497, et du même auteur « Fa'l », *EI²*, tome II, pp. 777-779 et « `Iyâfa », *EI²*, tome IV, pp. 303-304.
[8] FAHD, T., « Fa'l », *op. cit.*, pp. 777-779.

connotation négative qu'elle prit par la suite. Les pratiques divinatoires par trop liées au paganisme et à la croyance aux forces de la nature furent condamnées par l'islam. Le terme de *ṭîra* prit ainsi le sens général de mauvais présage ou pressentiment, en ce qu'il empêche les hommes d'agir et s'opposa au *fa'l*, qui désignait les bons présages, qui incitent à aller de l'avant. Cette distinction, attribuée au Prophète, est intéressante à relever car elle rend bien compte de la fonction de confirmation ou de défense recherchée dans l'interprétation des présages. Le *fa'l* revêt des supports très variés. Il se fonde sur l'interprétation de paroles, gestes ou événements fortuits, des pressentiments provoqués par tout signe accidentel, des mots heureux ou inquiétants entendus par hasard. Il en est ainsi par exemple des particularités physiques - aveugles, borgnes, bossus, visages beaux ou laids - et du rang social des personnes rencontrées ou encore, au niveau corporel, du bâillement, de l'éternuement, des fourmillements dans les membres, bourdonnement des oreilles ou clignements des paupières, comme du fait de ronfler, de se gratter ou de saliver.

2.1 Les animaux et l'espace domestique :

Quatre articles traitent des présages tirés des oiseaux et des animaux domestiques.[1] Un petit texte de onze lignes porte sur le corbeau (*ghurâb*), décrit comme un oiseau de mauvais augure. Une telle conception peut être, selon Aḥmad Amîn, héritée (*mawrûf*) des Arabes, pour lesquels le corbeau portait malheur et séparait les amants. Il fait référence au « *corbeau de la séparation* » (*ghurâb al-bayn*) que le poète trouvait sur les restes du campement de sa bien-aimée. Comme l'explique Charles Pellat, « *dans la poésie,* (...) *le corbeau est foncièrement synonyme de séparation, d'événement malheureux, et les poètes font un usage parfois immodéré de l'expression stéréotypée* ghurâb al-bayn*, expression* (...) *qui doit son origine au fait que les corbeaux sont poussés par leur instinct vers les campements que leurs occupants s'apprêtent à abandonner et annoncent par leurs croassements le départ imminent* (bayn) *de la tribu - tout particulièrement de la bien-aimée - avant de s'abattre sur les lieux désertés où le poète, arrivé trop tard, les aperçoit à sa grande désolation* ».[2] Aḥmad Amîn cherche sans doute à corriger cette vision en citant les vers d'un poète « *sensé* » qui explique que ce ne sont pas les corbeaux qui séparent les amants mais bel et bien les chameaux, vers qu'il « actualise » en évoquant les bateaux, les trains et les avions.[3]

Aḥmad Amîn évoque le caractère néfaste attribué par le commun du peuple (*`âmma*) aux cris du hibou, qui annoncent un malheur.[4] Il indique également que les cris du paon sont de mauvais augure tandis que le roucoulement du pigeon constitue un bon présage.[5] Il se réfère, en outre, dans deux articles, à l'expression « *a$^{q}$dâm we a`tâb we nawâṣ* » qui désigne les présages tirés des bêtes de somme, des chevaux, des moutons, des ânes et de l'entrée des

---

[1] « A^{q}dâm we a`tâb we nawâṣ », p. 52, « Umm ^{q}uwî^{q} », p. 71, « Al-tafâ'ul wa-l-tachâ'um », p. 124, « Al-ghurâb », p. 297.

[2] PELLAT, Ch., « Ghurâb », *EI²*, tome II, pp. 1 122-1 123.

[3] « Al-ghurâb », p. 297.

[4] « Umm ^{q}uwî^{q} », p. 71. Selon un *ḥadîth*, le Prophète rejeta les présages tirés du hibou (*hâm*). KOVALENKO, Anatoly, *Les concepts de magie* (siḥr) *et de sciences occultes* (`ilm al-ġayb) *en Islam*, thèse de doctorat de troisième cycle, sous la direction de T. Fahd, Université de Strasbourg, 1979, p. 249 et FAHD, T., « Fa'l », *op. cit.*, p. 778.

[5] « Al-tafâ'ul wa-l-tachâ'um », p. 124. Le rôle divinatoire du pigeon n'est pas évoqué dans l'article « *Ḥamâm* », p. 178-179, consacré à cet oiseau et à son élevage. Selon d'autres auteurs, le pigeon revêt un caractère néfaste, voire démoniaque (voir FAHD, Toufic, *La Divination arabe*, *op. cit.*, p. 516-517) tandis que le cri du paon est de bon présage (voir CHEBEL, Malek, « Oiseaux », *Dictionnaire des symboles musulmans*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 308).

maisons.[1] Aḥmad Amîn explique que la physionomie et le comportement des animaux domestiques peuvent être de bon ou de mauvais augure.[2] Par exemple, une bête de somme (*dâbba*) dont la lèvre inférieure est plus longue que la lèvre supérieure est signe de bien et de *baraka*. Une bête qui secoue fortement la tête alors qu'elle est attachée annonce la mort de son propriétaire. Il indique par ailleurs que le caractère d'un animal se déduit de la couleur de son pelage. Quant aux habitations, l'orientation de la porte d'entrée au nord est gage de bonheur et de bien, de pouvoir à l'ouest, de santé à l'est, de pauvreté et mal au sud.[3] Comme nous l'avons vu, certains *ḥadîth*-s réprouvent de telles pratiques et rapportent la condamnation de l'usage de la « *ṭîra* », au sens d'ornithomancie ou de mauvais présage. Et l'on fait dire au Prophète : « *la* ṭîra *est dans la femme, l'habitation et la bête de somme* », c'est-à-dire dans les présages domestiques que l'homme tire des gestes et des paroles de sa femme, des habitants de sa maison et de ses animaux.[4]

2.2 Le corps humain :

Neuf articles décrivent des présages ayant le corps humain pour support.[5] Il s'agit du clignement des paupières, des bourdonnements d'oreilles, des picotements des mains et des fourmillements ressentis dans les jambes, selon qu'ils portent du côté droit ou du côté gauche. Dans l'article « Al-yumnâ wa-l-yusrâ », Aḥmad Amîn indique que, de manière générale, on tire bon augure de la droite, liée au bien, et mauvais augure de la gauche, liée au mal. Expliquant que les Egyptiens croient que la *baraka* se trouve dans le fait de commencer par la droite, il relève que ceux-ci s'efforcent de se vêtir et de se chausser en commençant par le côté droit, et d'entrer dans une maison ou une mosquée du pied droit.[6] Mais l'auteur ne développe pas plus avant cette division pourtant fondamentale dans la culture arabo-musulmane, marquée, comme bien d'autres cultures, par la prééminence de la droite. Ce préjugé favorable accordé à la droite apparaît dans nombre de croyances et d'usages. On le retrouve également dans l'exemple du Prophète qui aimait à commencer par la droite. On débute ainsi, par exemple, ses ablutions du côté droit, on mange, on donne l'aumône et l'on jure avec la main

---

[1] « A^{q}dâm we a`tâb we nawâṣ », p. 52 et « Al-tafâ'ul wa-l-tachâ'um », p. 124. Il est à noter que le dictionnaire de Hinds et Badawi, p. 689, donne à cette expression une signification différente, soit les pieds, les seuils et les coins, vus comme des porte-bonheur. A. Tadié signale le proverbe « *El-nâs a^{q}dâm w-a`tâb* » (Il y a ceux qui apportent la chance et ceux qui apportent la poisse), TADIE, Arlette, *Le Sel de la conversation. 3 000 proverbes d'Egypte*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, proverbe n° 16.322, p. 545.

[2] FAHD, T., *La Divination arabe*, *op. cit.*, p. 444, fait également mention des augures tirés des taches et épis du pelage des chevaux.

[3] Aḥmad Amîn attribue un caractère bénéfique à l'orientation au nord et un caractère néfaste au sud. Ceci est contraire à ce que l'on constate généralement dans la culture arabo-musulmane où le nord est plutôt défavorable. On relève notamment des rapports étymologiques entre le nord et la gauche (*shamâl*, *shimâl*) et entre le nord, la gauche et le malheur (racine *sha'm*). Voir CHELHOD, Joseph, *Les Structures du sacré chez les Arabes*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1964, 288 p. Dans son étude sur les paysans du delta du Nil, el-Sayed el-ASWAD note que la direction du sud est liée à celle de La Mecque et qu'ils ne désignent pas le nord par le terme « *shâmal* », associé à la gauche qui est de mauvais augure, mais par le mot « *baḥarî* » en référence à la mer (*baḥr*) Méditerranée qui se situe au nord du Delta. Une grande valeur est accordée aux maisons orientées au nord, qui bénéficient de l'air frais venant de la mer. ASWAD, el-Sayed el-, « The Cosmological Belief System of Egyptian Peasants », *Anthropos*, 89, 1994, pp. 369-373.

[4] Voir FAHD, T., *La Divination arabe*, *op. cit.*, pp. 437-438 et « La connaissance de l'inconnaissable et l'obtention de l'impossible dans la pensée mantique et magique de l'Islam », *Bulletin d'études orientales de l'Institut de Damas*, tome XLIV, 1992, p. 35.

[5] « Al-udhun », p. 29, « Al-tathâ'ub wa-l-`uṭâs », p. 112, « Al-tafâ'ul wa-l-tachâ'um », p. 124, « Tanmîl al-rijl », p. 128, « Al-`ayn », p. 293, « Al-firâsa », p. 305 , « Al-kinâyât », pp. 339-340, « Al-hilâl », p. 410, « Al-yumnâ wa-l-yusrâ », p. 420.

[6] « Al-yumnâ wa-l-yusrâ », p. 420.

droite tandis que la main gauche est affectée à ce qui est jugé sale ou impur. De même, les présages sont généralement favorables quand ils sont liés au côté droit. L'opposition droite/gauche recouvre toute une série d'oppositions symboliques entre le masculin et le féminin, le jour et la nuit, le bien et le mal, le paradis et l'enfer, le pur et l'impur.[1]

On relève des contradictions sur la signification de certains de ces présages entre les articles « Al-udhun » et « Tanmîl al-rijl ». Dans le premier, des picotements dans la main droite indiquent que l'on va frapper quelqu'un tandis que ceux ressentis à la main gauche présagent que l'on va saluer quelqu'un. Dans le second article, c'est le côté droit qui laisse augurer d'un salut alors que le côté gauche signifie que l'on va recevoir de l'argent. On retrouve une même inversion au sujet du clignement des paupières. Dans le premier article, l'œil droit annonce un événement fâcheux et l'œil gauche un événement heureux alors que l'auteur décrit le contraire dans le second texte. Le sens des présages n'est jamais univoque. Cependant ces divergences peuvent également témoigner du peu de crédit que Aḥmad Amîn accorde à ces pratiques.

Aḥmad Amîn indique que les bâillements et les éternuements sont également perçus comme des présages et qu'il convient de dire certaines formules religieuses après avoir bâillé ou éternué.[2] Le bâillement, attribué aux démons (*shayṭân*) est de mauvais augure. Celui qui a bâillé en demande pardon à Dieu (*astaghfar Allâh*) « *comme s'il avait commis un crime* »[3]. L'éternuement, après lequel il faut prononcer la *shahâda*, a un caractère favorable. On dit à celui qui vient d'éternuer « Que Dieu t'accorde sa miséricorde » (*yerḥamak Allâh*), ce à quoi il répond « Que Dieu nous pardonne » (*ghafar Allâh liyya wa lik*).[4] L'auteur ajoute que certaines personnes font mine d'éternuer lorsqu'elles récitent la profession de foi. Aḥmad Amîn n'explique pas le lien des bâillements et des éternuements avec l'emploi de ces formules religieuses. On trouve cependant dans le *ḥadîth* le caractère défavorable attribué aux bâillements, « *porte des démons* », et l'aspect favorable prêté à l'éternuement.[5] De manière générale, qu'il apparaisse comme une manifestation divine, une menace de mort, ou bien qu'il soit causé par l'introduction ou l'expulsion d'un démon, l'éternuement est fréquemment accueilli dans de nombreuses cultures par des vœux, des salutations et des formules religieuses ayant un rôle conjuratoire. Il a également valeur de présage. Le bâillement est souvent perçu comme un acte dangereux, provoqué par l'introduction d'un mauvais esprit ou permettant le départ de l'âme ou du souffle vital, d'où le geste de mettre la main devant la bouche.[6]

On peut également tirer présage de la première personne rencontrée le matin, selon que son visage soit beau, heureux et bienfaisant ou laid, malheureux et malfaisant, ce qui constitue

---

[1] L'opposition droite/gauche renverrait à la course du soleil d'est en ouest. Est droit ce qui va dans le sens de la course du soleil et gauche ce qui va dans le sens contraire. MOZZANI, Eloïse, « Gauche (gaucher) », *Le Livre des superstitions. Mythes, croyances et légendes*, Paris, Laffont, 1995, pp. 800-802.

[2] « Al-tathâ'ub wa-l-`uṭâs », p. 112.

[3] *Ibid.*

[4] Dans l'article « Al-taḥiyyât » (les compliments, les formules de politesse), p. 113, Aḥmad Amîn cite un *ḥadîth* indiquant les formules à prononcer après avoir éternué et signale à nouveau les expressions présentées dans « Al-tathâ'ub wa-l-`uṭâs ».

[5] CHEBEL, M., « Bâillement » et « Eternuement », *op. cit.*, pp. 66 et 156-157. Malek Chebel cite notamment un *ḥadîth* rapporté par al-Bukhârî : « *Dieu aime l'éternuement, mais il hait le bâillement* ».

[6] MOZZANI, E., « Bâiller », « Eternuement », *op. cit.*, pp. 167-168 et 671-675.

un augure pour la journée.[1] Ainsi croiser un borgne ou un teigneux le matin est défavorable.[2] Ouvrir les yeux, juste après avoir vu la nouvelle lune sur un visage heureux ou bienfaisant est de bon augure pour le mois à venir. Inversement, ouvrir les yeux juste après avoir vu la nouvelle lune sur un visage malheureux ou malfaisant est de mauvais augure.[3] C'est pourquoi, explique Aḥmad Amîn, certaines personnes font en sorte d'ouvrir les yeux sur leur propre reflet dans un miroir, « *comme s'il s'agissait du visage le plus heureux de la Création* (as`ad makhlûq) ».[4] Il signale également le proverbe « *Son visage fait disparaître la levure de la maison* », c'est-à-dire qu'il porte malheur.[5]

2.3 Les couleurs, les noms, les jours fastes et néfastes, les plantes :

Aḥmad Amîn évoque dans quatre articles les présages liés aux couleurs.[6] Le vert et le blanc sont favorables tandis que le noir et le bleu sont néfastes. L'auteur relève ces caractéristiques au travers d'expressions attribuant une couleur aux cœurs comme aux jours, le noir signifiant la méchanceté et le malheur, le blanc, la pureté, le bonheur et la baraka. Pour protéger une nouvelle maison, il faut y entrer avec quelque chose de vert, notamment une bette et prononcer des formules mentionnant cette couleur ou cette plante.[7] Il signale également l'utilisation d'antiphrases - dire blanc pour noir et vert pour bleu - pour éviter de nommer une couleur jugée néfaste.[8] « *Tirant mauvais présage de la couleur noire et par aversion pour celle-ci, ils interpellent l'homme noir* [par antiphrase] *: « Ô blanc »* (yâ abyâḍ) *pour y trouver un bon augure. Il tirent bon présage du vert en dénommant* [la place `Ataba la bleue (`Ataba al-zarqâ')] *`Ataba la verte* (`Ataba al-khaḍrâ') »[9] L'utilisation d'antiphrases et d'euphémismes est liée aux présages déduits par la signification des noms de personnes ou de choses (onomatomancie). T. Fahd relève à ce propos que de nombreux récits relatent que le Prophète interprétait les noms des régions et des tribus qu'il traversait et qu'il changea le nom de certaines personnes de son entourage en raison de leur sens ou de leur origine païenne. On tire également présage des noms communs par homonymie et assonances : « *un souvenir en or* (ḏahab) *devient, pour deux amoureux, le présage d'un départ* (ḏahâb)*, alors qu'un* `ûd*, « luth (ou bois d'aloès) », indique le « retour ». De même, l'onyx* (ǧiz`) *signifie tristesse et mélancolie* (ǧaza`) (...) ; *le coin* (safarǧal) *présage la séparation, puisque son nom contient le mot* safar, *« voyage » ; le lilas* (sawsan) *annonce « un mal qui dure un an », par suite de l'équivalent des deux syllabes qui en forment le nom, avec les mots « mal » et « an »*.[10] Aḥmad Amîn indique à ce sujet que les Egyptiens voient un bon augure dans les noms tels que Sa`d (chance) ou Bakhît (chanceux), et un mauvais présage dans les noms comme « Sa`b » (difficile), dans les pots vides qu'ils désignent alors comme des récipients pleins ou encore

---

[1] « Al-istikhâra », p. 36, « Al-tafâ'ul wa-l-tachâ'um », p. 124, « Al-firâsa », p. 305, « Al-hilâl », p. 410.

[2] « Al-tafâ'ul wa-l-tachâ'um », p. 124, « El-^{q}urâ` », p. 322. Selon T. Fahd, un borgne annonce qu'une chose se fera à moitié. FAHD, T., *La Divination arabe*, *op. cit.*, p. 463.

[3] « Al-tafâ'ul wa-l-tachâ'um », p. 124, « Al-hilâl », p. 410. Cette pratique est également signalée en Iran. De nombreux présages sont tirés de la lune, en fonction notamment de sa position dans les signes du zodiaque, de l'orientation vers le haut ou vers le bas des pointes de son croissant ou encore de son aspect ; voir RODINSON, Maxime, « La Lune chez les Arabes et dans l'Islam », *La Lune, mythes et rites*, Sources orientales, tome V, Paris, Seuil, 1962, pp. 151-215.

[4] « Al-hilâl », p. 410.

[5] « *Weshsh-o ye^{q}ṭa` el-khamîra men el-bêt* », « Al-kinâyât », pp. 339-340.

[6] « Azraq », p. 30, « Al-Alwân », pp. 57-60, « Al-tafâ'ul wa-l-tachâ'um », p. 124, « El-mulûkheyya », pp. 379-380.

[7] « Al-tafâ'ul wa-l-tachâ'um », p. 124, « El-mulûkheyya », pp. 379-380.

[8] « Azraq », p. 30, « Al-Alwân », pp. 57-60, « Al-tafâ'ul wa-l-tachâ'um », p. 124, « Al-kinâyât », pp. 339-340.

[9] « Al-Alwân », p. 58. La place `Ataba se situe au nord-est du Caire. Voir aussi « Azraq », p. 30.

[10] FAHD, T., *La Divination arabe*, *op. cit.*, p. 454.

dans l'évocation de la mort.[1] La croyance aux jours fastes et néfastes est mentionnée dans deux articles.[2] Aḥmad Amîn signale que le samedi est un jour néfaste[3] tandis que le vendredi est un jour faste et béni, à l'exception d'une seule heure, sans que l'on sache laquelle. Dans l'article « Al-baraka », il indique également que les Egyptiens tirent bon présage des graines appelées « *graines de baraka* » (*ḥabbet el-baraka*), dont ils croient qu'elles soignent la plupart des maladies.[4]

2.4 Les rites négatifs :

Selon la définition donnée par Marcel Mauss, les rites négatifs « *consistent surtout à ne pas faire une certaine chose, pour éviter un certain effet magique* » et « *constituent la grande masse des faits qu'on appelle superstitions* ».[5] Ils ont un caractère social et impératif : « *ils se protègent eux-mêmes par les effets nécessaires qui suivent leur violation* », sanctionnée de manière mécanique et inéluctable.[6] Dans son *Dictionnaire*, Aḥmad Amîn évoque des interdictions que l'on peut considérer comme des rites négatifs. Ainsi, balayer après le coucher du soleil porte malheur mais l'auteur n'en donne pas la raison.[7] Il rapporte également la croyance selon laquelle la lecture des *Mille et une nuits* « *en entier plusieurs nuits consécutives dans une maison ou un café cause inévitablement un événement fâcheux, notamment la destruction de la maison ou du café* ».[8]

Aḥmad Amîn explique enfin, de manière très détaillée, l'interdiction qui porte sur l'achat et la vente des aiguilles à coudre après le milieu de l'après-midi (*`aṣr*). Effectivement, en raison de sa matière et de sa forme pointue qui la prédispose à faire le mal, de nombreux interdits concernent l'aiguille, à l'instar des objets tranchants et contondants. L'article « Al-ibra », qui ouvre le *Dictionnaire*, est particulièrement riche. L'auteur s'y réfère d'ailleurs dans l'introduction de cet ouvrage, en le présentant comme le modèle de son travail : « *je commençais donc par la lettre « alif », et pour la lettre « alif » par l'aiguille, en évoquant en particulier les croyances des Egyptiens à son sujet et les proverbes que l'on cite à son propos* ».[9] A la lecture de cet article, on ne peut que regretter de ne pas toujours trouver dans le *Dictionnaire* d'explications d'une telle qualité éclairant les autres croyances et pratiques qu'il décrit.

« [L'aiguille] *est l'outil bien connu. Elle apparaît bien comme un axe autour duquel tournent de nombreuses croyances égyptiennes et la littérature égyptienne populaire. Ces*

---

[1] « Al-tafâ'ul wa-l-tachâ'um », p. 124, « Ḥânût », p. 153, « Al-kinâyât », pp. 339-340..
[2] « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190, « Yawm al-jum`a », p. 421.
[3] Le caractère néfaste attribué au samedi peut provenir de son association à la planète Saturne, jugée funeste ainsi que le note Aḥmad Amîn dans l'article « Al-ṭâli` », p. 276. Selon M. Chebel, cette planète se trouve souvent associée à Satan. Le samedi, malgré l'aspect favorable accordé au chiffre sept (en arabe samedi se dit *yawm al-sabt* soit le septième jour), est considéré comme le jour des sortilèges. CHEBEL, Malek, « Jours », *op. cit.*, p. 228.
[4] « Al-baraka », p. 86. Selon le dictionnaire de Hinds et Badawi, il s'agit des graines de la fleur de fenouil (*Nigella sativa*), utilisées en pommade ou dans différentes sortes de pain.
[5] MAUSS, Marcel, et HUBERT, H., « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *L'Année sociologique*, 1902-1903, repris dans MAUSS, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1999, 8e édition (1re édition : 1950), p. 51.
[6] *Ibid.*, p. 121.
[7] « Al-tafâ'ul wa-l-tachâ'um », p. 124.
[8] « Alf layla wa layla », p. 56.
[9] Introduction, p. i.

croyances ont commencé à sombrer dans l'oubli du fait du progrès et de l'éclairement de la nation.

Le commun des Egyptiens (`âmmat al-miṣriyyîn) *interdisait la vente des aiguilles à coudre après le milieu de l'après-midi. Il y avait à la porte de notre quartier un apothicaire* (`aṭṭâr)[1] *qui n'aurait pas vendu une aiguille après le milieu de l'après-midi même pour dix piastres. Une légende répandue* (khurâfa) *est au fondement de* [cette croyance]. *Les anges préposés à la répartition de la nourriture descendent après le milieu de l'après-midi et ils la distribuent selon ce qu'ils voient de l'état des gens. S'ils se trouvent dans l'aisance, ils ajoutent à leur abondance et s'ils sont dans la misère, ils leur donnent selon leurs faibles moyens.* [Les Egyptiens] *croient que le métier de couturier est parmi les plus pauvres et les plus misérables qui soient. Ils répugnent à ce que les anges les voient dans une telle misère et qu'ils leur accordent leur part de nourriture en fonction de leur pauvreté. C'est pourquoi ils interdisent la couture et la vente d'aiguilles après le milieu de l'après-midi.*

Certains d'entre eux croient que coudre la nuit fait du tort aux morts aussi répugnent-ils à coudre quelque chose la nuit.

Dans certains villages, les femmes sont intraitables avec [cette interdiction] *et ne prêteraient d'aiguille après le milieu de l'après-midi sous aucun prétexte. En cas de nécessité cependant, la femme qui prête une aiguille la place sur une galette de pain et la tend à l'emprunteuse qui prend ainsi le pain et l'aiguille posée dessus sans la toucher directement.* »[2]

Le *Dictionnaire* offre un aperçu assez large des différents supports des présages : oiseaux, animaux domestiques, orientation des portes des maisons, signes corporels que forment les bâillements, les éternuements, le clignement des paupières, le bourdonnement des oreilles, les fourmillements ressentis dans les membres, les couleurs et les noms, les jours fastes et néfastes. Il relève un certain nombre de pratiques induites par la croyance aux présages comme les rites négatifs, qui interdisent telle ou telle chose sous peine de malheur, l'utilisation d'antiphrases pour éviter de prononcer un mot de signification néfaste, ou encore le caractère déterminant des signes perçus au matin ou le premier jour du mois pour le restant de la journée ou du mois. Il dégage également quelques tendances générales de l'interprétation des présages. On tire ainsi bon augure de la droite, liée au bien et à la *baraka*, et mauvais augure de la gauche. Les présages ne se fondent pas toujours sur la beauté ou la laideur car quelque chose de beau peut porter malheur.[3] Certains faits sont accrédités, ou peuvent du moins être cautionnés par des *ḥadîth*-s. Ainsi en est-il du caractère favorable attribué à la droite ou à l'éternuement. D'autres, comme les présages animaux, sont l'objet d'une condamnation ou d'une interdiction. Aḥmad Amîn n'y fait jamais allusion et n'apporte aucune explication religieuse aux croyances qu'il décrit. S'il note par exemple que les Egyptiens croient que le vendredi est un jour béni et un jour de bien, il ne le met pas en rapport avec le fait qu'il s'agit d'un jour consacré par la religion musulmane. De même, la faveur accordée à la couleur verte n'est pas reliée au fait que l'Islam a privilégié cette couleur. Il n'emploie pas non plus le vocabulaire propre aux présages comme les termes de *fa'l* et de *ṯîra*.

[1] Selon le dictionnaire de Hinds et Badawi, le terme « *`aṭṭâr* » désigne un herboriste et un vendeur d'épices.
[2] « Al-ibra », p. 1. L'interdiction portant sur la vente et l'achat des aiguilles est également signalée dans l'article « Al-tafâ'ul wa-l-tachâ'um », p. 124.
[3] « Al-tafâ'ul wa-l-tachâ'um », p. 124. Aḥmad Amîn ne donne aucun exemple pour illustrer cette remarque.

Au sujet des croyances relatives à la lune, Maxime Rodinson relève que certains auteurs ont tendance à rationaliser « *la motivation réelle d'une coutume largement répandue, fondée sur des idées beaucoup moins réalistes* ».[1] Aḥmad Amîn n'explique pas toujours l'origine ou le fondement du caractère bénéfique ou funeste attaché à tel ou tel présage. Mais quand il en donne une interprétation, il privilégie les explications « rationnelles » plutôt que symboliques. C'est ainsi parce que « *le commun du peuple perçoit que le fait de s'adonner assidûment* [à la lecture des *Mille et une nuits*] *engendre la paresse, qu'il lui attribue un caractère néfaste* ».[2] Si les Egyptiens apprécient la couleur verte, c'est parce qu'elle est celle des champs et que l'agriculture constitue le pilier de leur vie.[3] Le caractère funeste attaché au hibou provient, selon lui, de son mode de vie nocturne et solitaire, du fait qu'il ne se laisse pas apprivoiser et qu'il habite les ruines.[4] Il convient cependant d'ajouter qu'à l'époque pré-islamique, le hibou, sous le nom de *hâm*, représentait l'âme des morts, et notamment de ceux qui, victimes d'une mort violente, réclamaient vengeance.[5] Aḥmad Amîn explique par l'image poétique du « *corbeau de la séparation* » le rôle néfaste dévolu à cet oiseau. T. Fahd constate que les animaux de couleur sombre sont généralement porteurs de mauvais présages. Il évoque également leur possible consécration à d'anciennes divinités néfastes.[6] Pour J. Chelhod, la relation des animaux avec le monde céleste ou le monde souterrain est un facteur déterminant. Le corbeau et les autres charognards sont apparentés au monde souterrain qui est aussi celui des djinns. Ils sont frappés d'impureté et leur consommation est illicite.[7] Cependant, le corbeau n'est pas toujours de mauvais augure et apparaît plutôt comme « *l'oiseau de présage par excellence chez les Arabes* »[8]. L'interprétation des présages se fait toujours selon un contexte donné. L'article de T. Fahd sur « Les Présages par le corbeau. Etude d'un texte attribué à Ǧâḥiẓ » en fournit de nombreux exemples : l'interprétation des cris et du comportement du corbeau est fonction des intentions de l'homme qui sort de chez lui « *pour traiter une affaire, pour se fiancer, pour une querelle, pour rechercher une bête, pour rechercher un bien perdu, volé ou égaré, pour chasser, pour faire un achat, pour aller chez un roi ou pour un long voyage* ».[9] La signification des présages peut être renforcée ou inversée suivant le contexte et fonctionne ainsi à la manière de l'algèbre, selon les rapports des signes positifs et négatifs.

3 L'astrologie :

Sept articles font mention de l'astrologie, qui apparaît, avec les procédés fondés sur le tirage au sort, parmi les techniques divinatoires les plus fréquemment citées par Aḥmad Amîn et celle pour laquelle il donne le plus de détails.[10]

---

[1] RODINSON, M., *op. cit.*, p. 190.
[2] « Alf layla wa layla », p. 56. Sur les interdictions concernant la lecture des contes, voir le chapitre Les contes.
[3] « Al-Alwân », pp. 57-60.
[4] « Umm ᵍuwîᵍ », p. 71.
[5] Voir par exemple MAS`ÛDÎ, *Les Prairies d'or*, traduction de BARBIER de MEYNARD et PAVET de COURTEILLE, revue par PELLAT, C., Paris, Société asiatique, 1962, tome II, pp. 447-449 et CHELHOD, Joseph, *Les Structures du sacré chez les Arabes*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1964, 288 p.
[6] FAHD, T., « `Iyâfa », *op. cit.*, p. 303.
[7] CHELHOD, J., *op .cit.*, 288 p.
[8] FAHD, T., *La Divination arabe*, *op. cit.*, p. 506.
[9] FAHD, T., « Les Présages par le corbeau. Etude d'un texte attribué à Ǧâḥiẓ », *Arabica*, 1961, tome VIII, fascicule III, p. 45.
[10] « Burj », p. 84, « Taskhîr al-jânn », pp. 116-119, « Al-ḥurûf », p. 166, « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190, « Al-zâyirja », p. 218, « Al-ṭâli` », pp. 275-276, « Al-kîmîyâ' », pp. 340-341.

La suspicion entourant l'astrologie (*`ilm al-nujûm*, la science des astres ou *aḥkâm al-nujûm*, le décret des astres), assimilée au culte astral, n'empêcha pas son grand développement, y compris à la cour des califes, à partir d'écrits grecs, hindous et iraniens. Le Coran dénie pourtant toute efficience propre aux astres et notamment au soleil et à la lune, créés par Dieu et qu'Il a assujettis.[1] Le grand théologien al-Ghazâlî, par exemple, condamne « *la croyance à une influence des astres indépendante du Créateur, qui est idolâtrie* » et l'astrologie « *en tant que postulant l'influence particulière des astres sur le sort de telle ou telle individualité. Mais il admet l'influence des astres conformément à des lois générales.* (...) *De même que le soleil répand la chaleur et fait mûrir les fruits, de même la lune exerce une action humidifiante* ».[2] Ibn Khaldûn porte des critiques similaires à l'encontre de l'astrologie : elle « *atteint la foi populaire* » et « *on y croit à l'influence d'autres (êtres) que Dieu, en se servant d'horoscopes et de l'observation des positions des planètes dans les signes du Zodiaque* ».[3]

L'astrologie comprend deux grandes branches : l'astrologie naturelle, soit l'observation des influences astrales sur les éléments naturels et l'astrologie « judiciaire », qui s'intéresse à l'influence des planètes sur le cours de l'histoire et les destinées humaines.[4] L'astrologie naturelle regroupe plusieurs procédés parmi lesquels la divination météorologique qui tire présage des phénomènes naturels et atmosphériques pour prédire l'histoire des peuples, des dynasties, des religions et l'avenir des individus. Les écrits de ce genre portent le nom de *malḥama* (pluriel *malâḥim*).[5] La célèbre *Malḥama* attribuée au prophète Daniel répertorie par exemple les significations divinatoires des éclipses, du tonnerre, des éclairs, des tempêtes, des tremblements de terre, des nuages, de la nouvelle lune, etc. Des prédictions portant sur la pluie, la sécheresse, la fertilité étaient par ailleurs établies en fonction de périodes délimitées par le lever et le coucher de certaines étoiles (*`ilm al-anwâ'*).[6] L'islam condamna de telles pratiques, par trop liées « *au culte astral de l'Arabie païenne* » et à la croyance selon laquelle « *les astres étaient la cause efficiente de la chaleur, du froid, du tonnerre, de l'éclair et surtout de la pluie* ».[7] L'astrologie « judiciaire » définit le caractère et la destinée d'un individu selon la position des astres au moment de sa naissance. Elle permet également d'établir le caractère faste ou néfaste des années, des mois, des jours et des heures (*ikhtiyârât*) et de déterminer ainsi le moment le plus propice pour entreprendre quelque chose, en fonction notamment de la position de la lune.[8] T. Fahd souligne que « *ce fut l'une des principales prérogatives de l'astrologue, qui, à l'époque `abbâside* [750-1258],

---

[1] X,5 ; XIII, 2 ; XVI, 12 ; XXXI, 28 ; XXXIX, 7 ; XLI, 37.

[2] RODINSON, M., *op. cit.*, p. 174.

[3] IBN KHALDÛN, *Discours sur l'histoire universelle. Al-Muqaddima*, traduction nouvelle, préface et notes par MONTEIL, Vincent, Paris, Sindbad, s.d., (1967-1968 pour la 1re édition), tome III, pp. 1 189 et 1 111.

[4] Voir FAHD, T., « Munadjdjim », *EI²*, tome VII, p. 558 et « Nudjûm (Aḥkâm al-) », *EI²*, tome VIII, pp. 108-111.

[5] Ces ouvrages dérivent du *jafr*, procédé divinatoire utilisant les lettres de l'alphabet. Le *jafr* revêt un caractère apocalyptique sous la forme de livres d'oracles (*kutub al-ḥidthân* ou *malâḥim*) annonçant la venue du *mahdî*, c'est-à-dire le prophète qui doit venir à la fin des temps, et contenant des prédictions sur le cours de l'histoire. Par la suite, ces écrits s'appuyèrent de plus en plus sur la divination astrologique et météorologique. Voir FAHD, T., *La Divination arabe*, *op. cit.*, pp. 219-228.

[6] Voir FAHD, T., *La Divination arabe*, *op. cit.*, pp. 412-416 et PELLAT, Ch., « Dictons, *Anwâ'* et mansions lunaires », *Arabica*, 1975, pp. 17-41.

[7] FAHD, T., « La connaissance de l'inconnaissable et l'obtention de l'impossible dans la pensée mantique et magique de l'Islam », *op.cit.*, tome XLIV, 1992, p. 36.

[8] Voir FAHD, T., « Ikhtiyârât », *EI²*, tome III, p. 1 090.

devint fonctionnaire permanent à la cour califale et auprès des chefs d'armée ».[1] Les aspects favorables ou défavorables des jours et des heures dépendent notamment des planètes auxquelles ils sont consacrés. Pour prédire le cours de l'histoire et des événements collectifs, les astrologues se fondaient sur les cycles déterminés par les conjonctions de Mars, Jupiter et Saturne.[2]

Aḥmad Amîn relève la croyance du commun des Egyptiens (`âmmat al-miṣriyyîn) à l'astrologie et à l'influence des étoiles sur la terre, le bonheur et le malheur, la richesse et la pauvreté.[3] « *Ils croient que dans le monde physique, rien n'arrive par hasard mais par l'influence des étoiles. Ainsi un Cairote ne rencontre pas un Alexandrin, ni un homme un autre homme par hasard mais par l'influence des étoiles et la réalisation des desseins assignés par la main de la nature* (taḥqîqan li-ghâya khaṣṣaṣatha yad al-ṭabî`a)*, et qu'il en va ainsi pour l'ensemble des événements.* »[4]

Il expose dans l'article « Burj » les réseaux de correspondances qui relient chaque planète à des qualités élémentaires, un jour[5], un métal, un « *roi supérieur* » et parfois un « *roi inférieur* » (*al-malik al-`ulwî, al-malik al-suflî*). Ainsi, le Soleil (*shams*), chaud et sec, correspond au jour de dimanche et à l'or. Son roi supérieur est Rafâyîl, son roi inférieur Mîmûn. La Lune (*qamar*), froide et humide correspond au lundi et à l'argent, son roi supérieur est Jibrîl. Mars (*marrîkh*), planète chaude et sèche, correspond au mardi et au cuivre, son roi supérieur est Mikhâ'îl. Mercure (*`uṭârid*), de nature mélangée, correspond au mercredi et au mercure, son roi supérieur est Mîkâ'îl. Jupiter (*al-mushtarî*), planète chaude et humide, correspond au jeudi et à l'étain, son roi supérieur est Isrâfîl, son roi inférieur Shamhûrash. Vénus (*al-zuhara*), de nature froide et sèche, correspond au vendredi et au fer, son roi supérieur est `Inâ'îl. Enfin, Saturne (*zuḥal*), planète froide et humide, correspond au samedi et au plomb, son roi supérieur est Kasfiyâ'îl.[6]

De tels réseaux de correspondances dépassent l'astrologie. On les retrouve dans la magie et l'alchimie, dont la théorie de la formation des minéraux établit des correspondances entre les planètes et les métaux. L'or se trouve sous l'influence du Soleil et l'argent sous celle de la Lune. Aḥmad Amîn évoque par ailleurs les rapports entre l'astrologie et la magie en indiquant que la fabrication d'un talisman, destiné à protéger les maisons et l'argent, doit avoir lieu à la première ou à la huitième heure du mardi pour être placée sous l'influence de Mars.[7] Il donne également un exemple de formule magique qui doit être écrite sous le signe de la Balance à l'heure du soleil.[8] On relève parmi les rois supérieurs des planètes cités par Aḥmad Amîn les noms des anges Jibrîl, Mîkâ'îl et Isrâfîl, les anges étant souvent considérés comme les esprits (*rûḥâniyya*) qui régissent les planètes et les sphères célestes.[9] Doutté

---

[1] FAHD, T., *La Divination arabe*, *op. cit.*, p. 483. T. Fahd se réfère notamment à Aḥmad Amîn qui indique dans son ouvrage *Ḍuḥâ al-Islâm*, que le choix du *qâḍî* et de l'*îmam* se faisait déjà chez les Omeyyades (661-750) selon des procédés astrologiques. T. Fahd donne en exemple pp. 485-486 l'emploi du temps d'un roi établi en fonction des astres et des jours qui leur correspondent.
[2] PINGREE, D., « Ḳirân », *EI²*, tome V, p. 133.
[3] « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190, « Al-ṭâli` », pp. 275-276.
[4] « Al-ṭâli` », p. 275.
[5] La correspondance des planètes et des jours reprend l'ancienne classification babylonienne.
[6] « Burj », p. 84.
[7] « Al-ṭilasm », p. 278.
[8] « Hazîmat al-jiyûshî », p. 409.
[9] Voir DOUTTE, Edmond, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Paris, Maisonneuve et Geuthner, 1984 (1re éd. 1908), pp. 159-161.

indique que Kasfiyâ'îl, donné par Aḥmad Amîn comme le roi supérieur de Saturne, est le maître de la septième sphère, celle de Saturne. Les noms des rois inférieurs du soleil, Mîmûn, et de Jupiter, Shamhûrash, sont ceux de deux rois des djinns. D'autres relations sont établies entre les planètes, les lettres, les saisons et le corps humain. Ainsi la lune se trouve en correspondance avec la lettre *jîm*, avec l'ange Gabriel (Jibrîl) dont le nom commence par *jîm*, avec le démon Morrah, dit « le blanc », avec l'hiver, le sexe féminin ainsi que la peau et les os du crâne ou la narine gauche et les poumons. [1]

Aḥmad Amîn indique également que, comme les jours, les heures sont associées aux planètes : la première heure du samedi à Saturne, la première heure du dimanche à Mercure, la première heure du lundi à Jupiter, la première heure du mardi à Vénus, etc.[2] De même, chaque heure du jour est dominée par un signe du zodiaque.[3] Il détaille l'action du Soleil et celle de la Lune, dotée d'une grande influence sur la terre et ses habitants.[4] Elle agit sur le système nerveux et la puissance d'imagination, fait les écrivains, les artistes et les fous, influe sur les séismes, les orages, les éruptions volcaniques, ainsi que sur les guerres, les catastrophes naturelles et les problèmes sociaux.[5] Il énumère les douze signes du zodiaque et leur mois correspondant, et précise que chaque signe se caractérise par ses qualités élémentaires (*ṭab`*) et sa part de fortune (*ṭâli`*).[6] Il note à plusieurs reprises l'influence et le déterminisme accordés par les Egyptiens au signe de naissance.[7]

D'après les deux exemples donnés par Aḥmad Amîn, la détermination du signe zodiacal et de l'horoscope ou de la fortune (*ṭâli`*) semble liée à la science des lettres ; il note d'ailleurs que les lettres de l'alphabet entretiennent des relations complexes avec les signes du zodiaque[8] et qu'« *ils ont pour* [l'astrologie] *de longs discours et des calculs encore plus longs* ».[9] Le calcul peut se faire à partir de la somme du nom de la personne et de celui de sa mère.[10] Le second procédé utilise une table divisée en cases et représentant la sphère céleste. A partir d'une case désignée au hasard, on obtient un chiffre qui renvoie à la page d'un livre, où l'on trouve la réponse à sa question.[11]

Aḥmad Amîn signale l'existence de nombreux livres d'astrologie et la publication d'horoscopes dans certains journaux, ce à quoi s'intéressent particulièrement les femmes et le commun du peuple (*`awâmm*).[12]

4 Les procédés fondés sur le tirage au sort et le hasard (cléromantie) :

Six procédés fondés sur le tirage au sort et le hasard sont décrits dans le *Dictionnaire*, au travers de huit articles. L'auteur regroupe lui-même ces diverses méthodes en renvoyant

[1] RODINSON, M., *op. cit.*, pp. 175-176.
[2] « Burj », p. 84.
[3] « Taskhîr al-jânn », pp. 116-119.
[4] Ce que l'on expliquait par la proximité de la Lune, dont la sphère entoure le monde « sublunaire ».
[5] « Al-ṭâli` », p. 275.
[6] « Burj », p. 84, « Al-ṭâli` », p. 275.
[7] « Taskhîr al-jânn », pp. 116-119, « Al-khurâfât wa-l-awhâm », p. 190, « Al-ṭâli` », p. 275.
[8] « Al-ḥurûf », p. 166.
[9] « Burj », p. 84.
[10] *Ibid.*
[11] « Al-ṭâli` », pp. 275-276. Voir aussi le paragraphe sur les tables divinatoires.
[12] « Burj », p. 84, « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190, « Al-ṭâli` », pp. 275-276.

dans l'article « Fatḥ al-kitâb »[1], qui traite de la consultation d'un livre augural, aux techniques similaires que sont la géomancie (*ḍarb al-raml*)[2], la divination par les coquillages (*ḍarb al-wada`*)[3] et le tirage au sort à partir du Coran, du chapelet ou de billets (*istikhâra*)[4].

Le terme « *al-istiqsâm* » au sens divinatoire regroupe l'ensemble des procédés fondés sur le tirage au sort. Il désignait à l'origine une technique divinatoire de l'époque anté-islamique, qui consistait à tirer au sort des flèches sans pointe ou des baguettes, dont les inscriptions devaient fournir la réponse à la question posée (bélomancie). Elle revêtait un caractère sacré et oraculaire car elle était pratiquée auprès de certaines divinités. Liée au culte païen, le Coran la condamne fermement[5], de même que le *maysir*, jeu de hasard utilisant également des fléchettes mais au caractère divinatoire plus profane.[6] Cette condamnation engloba par la suite toutes les pratiques divinatoires similaires, laissant le hasard révéler la volonté divine.

La géomancie (*al-khaṭṭ bi al-raml, `ilm al-raml, ashkâl al-ralm*) est la divination par la terre, la poussière ou les cailloux ou par des points marqués au hasard et reliés entre eux pour former des figures. Selon la description donnée par Ibn Khaldûn[7], on pouvait obtenir seize figures à partir d'une combinaison de points sur quatre rangées. Chaque figure porte un nom et possède un caractère faste ou néfaste. Elles sont également reliées aux signes du zodiaque et aux points cardinaux. La complexité de la géomancie, ses spéculations astrologiques et mathématiques en font une science ésotérique. Bien que relevant des techniques divinatoires fondées sur le hasard et condamnées par le Coran, la géomancie connut un grand développement. « *Un verset ḳur'ânique (XLVI, 4) interprété par certains comme faisant allusion à la géomancie* (...)*, et un ḥadith rapporté par `Aṭâ' b. Yasâr* (...)*, parlant d'un prophète qui pratiquait excellemment la géomancie, ont conféré à cet art une licéité qui lui permit de connaître une prodigieuse expansion à travers le monde islamique.* »[8] Il existe un grand nombre de manuels et de traités si bien que selon T. Fahd, « *rares sont les sciences divinatoires qui ont joui d'une telle profusion d'écrits* ».[9]

Aḥmad Amîn consacre un article de dix lignes à la géomancie. Loin des aspects savants de cette pratique divinatoire et du prestige qu'elle connut, il décrit une profession généralement exercée par des Maghrébins et des Soudanais, qui prétendent (*yaz`umûna*) révéler l'avenir en traçant des lignes sur du sable contenu dans un mouchoir.[10] La divination par les coquillages, mêlés à des dents de requin et des morceaux de métaux de couleur, est pratiquée par de vieilles servantes (ou esclaves, *ama*) noires et une communauté de femmes (*ṭâ'ifa*), que l'auteur juge importante en Egypte et en particulier au Caire.[11] Elles trient les

---

[1] « Fatḥ al-kitâb », p. 304.
[2] « Ḍarb al-raml », p. 268.
[3] « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190, « Ḍarb al-wada` », p. 269, « Nebayyin zîn », p. 395.
[4] « Al-istikhâra », p. 36, « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190, « Al-subḥa », p. 228, « Al-qur`a aw al-tajnid aw al-jihâdiyya », p. 323.
[5] Coran, V, 4, 92.
[6] S'ajoutent à ces deux procédés, parmi les techniques divinatoires de l'époque pré-islamique le jeu des osselets (*ki`âb*) assimilé à *al-maysir* et le jet de pierre ou lithomancie (*al-ṭarq bi al-ḥaṣâ*).
[7] IBN KHALDÛN, *op.cit.*, tome I, pp. 224-230.
[8] FAHD, T., « Khaṭṭ », *EI²*, tome IV, p. 1 161.
[9] FAHD, T., *La Divination arabe*, *op. cit.*, p. 201. Un nombre important d'ouvrages est recensé dans son article « Khaṭṭ », *op.cit.,* pp. 1 160-1 162.
[10] « Ḍarb al-raml », p. 268.
[11] « Nebayyin zîn », p. 395.

coquillages et prétendent y lire la fortune. Aḥmad Amîn précise que les femmes viennent se plaindre auprès d'elles de la dureté de leur époux ou de ne pas être enceintes. Il évoque dans l'article « Fatḥ al-kitâb » la divination par consultation d'un livre augural ouvert au hasard, que pratiquent en général des Maghrébins et des Soudanais, qui parcourent les rues en clamant leur cri de métier : « *nous ouvrons le livre* ». Il remarque que les gens croient davantage aux livres anciens et manuscrits qu'aux livres imprimés. Dans l'article « Al-istikhâra », il décrit plusieurs techniques de tirage au sort, qu'il juge répandues parmi les Egyptiens. Le tirage au sort peut s'effectuer à l'aide de billets sur lesquels on a inscrit « oui » et « non ». Avec un chapelet (*subḥa*), on égrène un nombre de perles pris au hasard, en récitant alternativement « faire » et « ne pas faire ».[1] On peut aussi ouvrir le Coran au hasard. T. Fahd désigne sous le nom de *`ilm al-qur`a* (ou rhapsodomancie) l'interprétation divinatoire tirée de versets, membres de versets ou de paroles prophétiques rencontrés au hasard dans le Coran ou le *Ṣaḥîḥ* d'al-Bukhârî.[2] Les opinions divergent quant à son caractère licite. Il existe des traités consignant les interprétations divinatoires des versets du Coran. Une technique de plus en plus complexe s'élabora par la suite, se fondant sur le tirage au sort des lettres de l'alphabet, dont les significations continuèrent d'être extraites des versets au moyen des divers procédés de transposition utilisés dans la science des lettres. Lane évoque également la pratique du tirage au sort (*istikhâra*) avec le Coran. Il faut tout d'abord réciter trois fois la *fâtiḥa*, puis la sourate CXII et le verset 59 de la sourate VI[3], pour ensuite ouvrir le Coran au hasard. La septième ligne de la page de droite fournit la réponse à la question. On peut aussi compter le nombre de lettre « *khâ'* » pour « *khayr* » (bien) et le nombre de lettre « *shîn* » pour *sharr* (mal) qui se trouvent sur une page. Si le nombre de « *khâ'* » prédomine, la réponse est favorable.[4] Si l'on s'en réfère à l'*Encyclopédie de l'Islam*, le terme « *istikhâra* » désigne plus précisément une prière, qui fut codifiée par l'islam, par laquelle on s'en remet à Dieu pour guider un choix. La réponse peut apparaître par révélation, au moment de la prière, par le tirage au sort de billets ou encore par les songes. D'autres pratiques sont venues se greffer autour de cette prière. Il en va ainsi de formules magiques favorisant son succès ou du fait d'aller dormir dans des mosquées, des grottes ou près de tombeaux.[5] Proche de l'oniromancie, ce rite dérive, selon T. Fahd, de l'incubation antique, qui consistait à se coucher dans un sanctuaire, dans l'intention d'obtenir en songe la réponse à une question posée à la divinité et après avoir accompli des rites prescrits à cet effet.[6]

---

[1] Voir aussi « Al-subḥa », p. 228. Dans ce dernier article, l'auteur explique que ces colliers, composés en général de quatre-vingt dix-neuf ou trente-trois grains, sont utilisés pour la récitation de formules religieuses, soit onze ou trente-trois fois « *Subḥân Allâh* » (Gloire à Dieu), « *Al-ḥamdu li-llâh* » (Dieu soit loué), « *Allâh akbar* » (Dieu est le plus grand) pour terminer par la profession de foi. Fabriqués en différentes matières, il distingue celles-ci selon les classes sociales : les riches ont des chapelets d'ambre ou de « *banzâhîr* », pierre extraite dans les montagnes d'Afghanistan, les gens de condition moyenne, des chapelet en bois de genévrier ou en « *yusr* » (perles de corail noir ou de jais serties d'argent) « *dont ils croient qu'il fait prospérer les affaires* » et les pauvres des chapelets en terre peinte en noir.

[2] FAHD, T., « Ḳur`a », *EI²*, tome V, pp. 399-400. Voir aussi du même auteur, *La Divination arabe*, *op. cit.*, pp. 214-219.

[3] « *Il a les clefs des choses cachées ; lui seul les connaît. Il sait ce qui est sur la terre ferme et au fond des mers. Il ne tombe pas une feuille qu'il n'en ait connaissance. Il n'y a pas un seul grain dans les ténèbres de la terre, un brin vert ou desséché qui ne soit inscrit dans le livre évident.* »

[4] LANE, Edward William, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londres, East-West Publications, 1989 (1re édition : 1836), p. 263.

[5] FAHD, T., « Istikhâra », *EI²*, tome IV, pp. 271-272.

[6] FAHD, T., « Les songes et leur interprétation selon l'Islam », *Les songes et leur interprétation*, *Sources orientales*, tome II, Paris, Seuil, 1959, p. 149 et *La Divination arabe*, *op. cit.*, pp. 363-367.

5 Les tables divinatoires :

Aḥmad Amîn reproduit dans l'article « Taskhîr al-jânn » deux tables divinatoires, les tables de la vie et des morts (*lûḥ al-hayâ wa lûḥ al-mamât*).[1] On les utilise au sujet d'un malade, d'une personne absente ou pour savoir si une chose va se réaliser ou pas. A partir du nom du consultant, de celui de sa mère, de la chose demandée et de la date du jour, on obtient un chiffre qui s'il se trouve dans la table de la vie indique une réponse positive à la question posée et inversement, une réponse négative s'il se trouve dans la table des morts. Dans l'article « Al-ṭâli` », il décrit l'utilisation d'une table divinatoire représentant la sphère du zodiaque, divisée en cases et combinant des chiffres et les signes astrologiques : « *le consultant ferme les yeux et pointe le doigt sur l'une des cases de la sphère des signes du zodiaque.* (...) *Il ouvre les yeux et suit la ligne sur laquelle se trouve le nombre mentionné, en allant de droite à gauche jusqu'à ce qu'il arrive à la colonne contenant le signe qu'il a pointé. Il y trouve un nombre qui indique une page contenant la réponse à sa question* ».[2]

Il consacre également un article à la *zâyirja*.[3] Cette « *machine à calculer les présages au moyen d'une série de cercles concentriques* »[4] combine les lettres, les nombres et l'astrologie et représente, selon T. Fahd, le point culminant de la science des lettres. Des calculs complexes aboutissent à une série de chiffres que l'on convertit en lettres pour former une phrase qui constitue la réponse à la question posée. Ibn Khaldûn la décrit ainsi : « *la table présente à l'endroit un système de cercles concentriques avec des divisions d'après les signes du zodiaque et d'autres pour la détermination du destin et la réponse à des questions sur des choses importantes, en outre un système de rayons portant des chiffres et des lettres. Sur l'envers de la table se trouve un rectangle partagé en 55 131 petits compartiments, les uns vides, les autres pourvus de lettres. On y trouve encore deux versets de Malik b. Wuhaib dont les lettres servent de point de départ pour le questionnaire* ».[5]

Elle apparaît cependant sous une forme différente dans le *Dictionnaire*. Dans une description visiblement empruntée à Lane[6], bien que ne le citant pas, Aḥmad Amîn indique que la *zâyirja* est une table attribuée à Idrîs[7], divisée en cent cases, dont chacune contient une lettre. Celui qui veut la consulter doit auparavant réciter la *fâtiḥa* et le verset 59 de la sourate

---

[1] « Taskhîr al-jânn », p. 118.

[2] « Al-ṭâli` », p. 275. Une telle table pourrait correspondre à la *zâyirja* (voir *infra*) mais Aḥmad Amîn ne la désigne pas sous ce nom.

[3] « Al-zâyirja », p. 218. Cette table divinatoire est également évoquée dans les articles « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190 et « Al-maktaba », p. 378.

[4] Selon la définition de L. Massignon, citée par FAHD, T., *La Divination arabe*, *op. cit.*, p. 243.

[5] RUSKA, J., « Zâyirdja », *EI*[1], tome IV, pp. 1290-1291. Ibn Khaldûn décrit longuement l'utilisation de cette table divinatoire dans IBN KHALDÛN, *op. cit.*, tome III, pp. 1 112-1 139.

[6] Voir LANE, E., *op. cit.*, p. 262.

[7] Le personnage d'Idrîs apparaît deux fois dans le Coran comme un prophète (XIX, 57-58 ; XXI, 85-86). Identifié à Hermès et à des personnages bibliques tel Enoch, on lui attribue des maximes, des livres ainsi que diverses inventions telles l'écriture, la confection des vêtements, la géomancie et la *zâyirja*. Voir VAJDA, G., « *Idrîs* », *EI*², tome III, pp. 1 056-1 057. Enoch est un patriarche antédiluvien que la *Genèse* donne pour le fils de Seth, lui-même troisième fils d'Adam. Parmi sa descendance, est cité le mystérieux personnage d'Hénoch (ou Hanock) qui vécut de manière parfaite et que Dieu enleva. Le dieu grec Hermès Trimégiste correspond au dieu Thot des anciens Egyptiens, inventeur de l'écriture, des sciences et des arts. Il apparaît en Islam tel un héros des temps anciens. Il est divisé en trois personnes dont la première, identifiée à Enoch et Idrîs, vivait en Egypte avant le Déluge et construisit les pyramides et des sanctuaires. Un grand nombre d'écrits arabes, portant sur la philosophie, la magie et l'astrologie, sont attribués à Hermès. Voir PLESSNER, M., « Hirmis », *EI*², tome III, pp. 479-481.

VI. Les yeux fermés, il pointe une lettre au hasard, puis à partir de celle-ci, il relève différentes lettres qui forment une phrase qui lui donne sa fortune (*ṭâli`*). Aḥmad Amîn évoque par ailleurs les livres de *zâyirja*[1] présents dans les bibliothèques avec des ouvrages d'alchimie, livres de « *charlatanerie* » (*tadjîl*) que l'auteur oppose aux livres sérieux et utiles. Lane précise quant à lui que l'encadrement de la table ne contient que cinq réponses. Et si une seule d'entre elles est positive, c'est, selon lui, parce que les hommes envisagent souvent de mal agir et plus rarement de faire le bien et qu'il est donc généralement plus sûr, dans le doute, de s'abstenir.

6 La physiognomonie (*firâsa*) :

La *firâsa* ou physiognomonie est la connaissance du caractère et de la destinée d'une personne d'après les traits de son visage et sa physionomie. Elle figure avec l'oniromancie comme la seule technique divinatoire légitimée par l'islam.[2] Il est en effet dit dans le Coran (XLVII, 31,32) que l'on reconnaît les faux croyants à leur physionomie.[3] Dans les écrits religieux et mystiques, la *firâsa* apparaît comme une perception intuitive portée par la foi ou une inspiration divine. Il existe de nombreux traités de physiognomonie.[4] La *firâsa* englobe également plusieurs techniques divinatoires fondées sur l'induction et l'observation.[5]

- la *qiyâfa*, technique employée par les anciens Arabes, se trouve à l'origine de la *firâsa*. Elle comprend l'examen des empreintes (*qiyâfat al-athar*) humaines et animales sur les sols afin de retrouver une bête égarée, un voleur, etc., et la connaissance des liens généalogiques (*`ilm qiyâfat al-bashar*) par l'examen des signes de la peau et des membres, dans le but d'établir les liens de parenté, notamment entre un enfant naturel et son père présumé[6] ;
- les *naevi* et grains de beauté (*al-shâmât et al-khayalân*) ;
- la chiromancie (*`ilm al-asârîr ou `ilm al-kaff*) ou divination à partir des lignes de la main[7] ;
- la scapulomancie ou omoplatoscopie (*`ilm al-aktâf*) ou la lecture des lignes et des dessins que l'on distingue sur les omoplates d'un animal après sa cuisson ou son exposition au soleil. Elle permet de prédire des événements collectifs[8] ;
- la palmonancie (*ikhtilâj*) ou divination à partir des pulsations, des tressaillements ou des convulsions du corps, notamment dans les membres, les paupières et les sourcils[9] ;
- l'orientation dans les déserts, la détection des sources et des minerais (*`ilm al-ihtidâ' fî al-barârî wa al-qifâr, `ilm al-riyâfa, `ilm istinbâṭ al-ma`âdîn*) ;
- les prévisions météorologiques (*`ilm nuzûl al-ghayth*), soit la divination par les nuages (néromancie), la fumée (capnomancie), l'observation des vents (anemoscopie), l'observation des feuillages (phyllomancie) et par la pluie (brelomancie) ;

---

[1] L'article évoque des livres d'alchimie et de « *al-yâzraja* ». Il s'agit très vraisemblablement d'une faute d'impression que nous avons corrigée par *al-zâyirja* ; voir « Al-maktaba », 459, p. 378.
[2] FAHD, T., « La connaissance de l'inconnaissable et l'obtention de l'impossible dans la pensée mantique et magique de l'Islam », *op. cit.*, p. 34.
[3] FAHD, T., « Firâsa », *EI²*, tome II, p. 937.
[4] Voir FAHD, T., « Firâsa », *EI²*, tome II, pp. 937-938 et *La Divination arabe*, *op. cit.*, pp. 369-429.
[5] Voir notamment FAHD, T., *La Divination arabe*, *op. cit.*, pp. 369-429.
[6] La *qiyâfat al-bashar* a longtemps été reconnue comme une preuve juridique valable dans les procès devant établir la paternité d'un enfant né d'une esclave.
[7] Voir FAHD, T., « al-Kaff », *EI²*, tome IV, pp. 423-424.
[8] Voir FAHD, T., « Katif », *EI²*, tome IV, pp. 793-794.
[9] Voir FAHD, T., « Ikhtilâdj », *EI²*, tome III, pp. 1 087-1 088.

- la connaissance du futur à partir d'analogies avec des événements passés (*`ilm al-`irâfa*).

Aḥmad Amîn consacre un article de vingt-sept lignes à la physiognomonie. Il indique que « *les Egyptiens se fient souvent dans leur actes à la* firâsa*. Ils regardent certains visages et disent ce visage est bienveillant et ils y voient une bonne augure ou bien ce visage est morose et ils en tirent mauvais présage. Ils ont pour cela une faculté étrange* ».[1] Il apporte également un témoignage personnel et relate qu'un ami libraire, se fondant sur la *firâsa*, avait refusé de vendre un livre à un homme, arguant qu'il ne l'avait pas. Face aux reproches de Aḥmad Amîn, le libraire rappela l'homme, qui ne cessa d'en marchander le prix pour finalement s'en aller sans l'acheter.[2] Il donne quelques exemples de qualités et prédispositions attachées à certains traits du visage. Timidité et rougissement indiquent la gentillesse. Des pommettes saillantes traduisent la force du caractère. Un beau nez signifie grandeur et prestige, au contraire d'un nez épaté. Des lèvres charnues, saillantes et rouges traduisent la générosité, des lèvres fines une prédisposition à l'amour passionné. Aḥmad Amîn paraît accorder un certain crédit à la physiognomonie : « *certaines personnes ont l'étrange pouvoir de donner de bonnes physiognomonies (ṣidq al-firâsa) et de lire sur le visage d'un homme s'il est généreux ou avare, courageux ou lâche. La plupart des devins (al-`arrâfîn) fondaient peut-être leurs prédictions sur la physiognomonie* ».[3] C'est aussi par la physiognomonie, ainsi que par l'hypnose, qu'il explique les facultés divinatoires des diseurs de bonne aventure.[4]

7 L'oniromancie :

L'oniromancie figure, avec la physiognomonie, comme le seul procédé divinatoire païen légitimé par l'islam, dans le Coran[5] et par l'exemple de la vie du Prophète et de ses compagnons[6]. La Tradition fait dire à Muḥammad : « *le rêve du croyant est une des quarante parties de la prophétie* »[7]. La faveur accordée aux rêves suscita le développement d'une importante littérature portant sur l'interprétation des songes.[8] Plusieurs recueils sont attribués à Ibn Sîrîn (34/654 - 110/728), qui jouit d'une grande autorité et qui apparaît comme l'ancêtre de l'oniromancie.[9] Outre l'interprétation des êtres et des choses vus en songe, l'oniromancie comprend également des dispositions pour avoir des rêves bons et véridiques.

---

[1] « Al- firâsa », p. 305.

[2] Aḥmad Amîn relate également cet épisode dans son autobiographie. Il s'agit de son ami libraire Aḥmad Adhan. AMIN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, Le Caire, Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, 7e édition (1re édition 1950), s.d., p. 121.

[3] *Ibid.*

[4] « Ḍarb al-raml », p. 268, « Nebayyin zîn », p. 395.

[5] En particulier la sourate XII, qui relate l'histoire du patriarche Joseph, fils de Jacob, qui avait reçu de Dieu la faculté d'interpréter les rêves. Il expliqua notamment le songe du Pharaon, dans lequel sept vaches grasses étaient dévorées par sept vaches maigres, comme l'annonce de sept années d'abondance suivies de sept années de disette.

[6] L'institution de l'appel à la prière (*adhân*), par exemple, se fit après la révélation reçue en rêve par un compagnon du Prophète.

[7] FAHD, T., « La connaissance de l'inconnaissable et l'obtention de l'impossible dans la pensée mantique et magique de l'Islam », *op. cit.*, p. 36.

[8] FAHD, T., « Les songes et leur interprétation selon l'Islam », *op. cit.*, pp. 125-157 et *La Divination arabe*, *op. cit.*, pp. 247-367.

[9] La renommée d'Abû Bakr Muḥammad Ibn Sîrîn est attestée au milieu du IIIe-IXe siècle et des traités d'oniromancie lui sont attribués à partir du IVe-Xe siècle. FAHD, T., « *Ibn Sîrîn* », *EI²*, tome III, pp. 972-973.

Dans le *Dictionnaire*, un article de trente-huit lignes traite de l'oniromancie.[1] Aḥmad Amîn note que les Egyptiens croient fermement à la véracité des rêves (*ṣiḥḥa*). Sans se référer de manière explicite à la légitimité de l'oniromancie dans l'islam, il indique que, depuis l'époque d'Ibn Sîrîn, dont les livres n'ont cessé d'être une référence, des *fuqahâ'* et des oulémas se sont rendus célèbres pour l'interprétation des rêves. Il explique également que l'on distingue les rêves véridiques des rêves sans signification et sans valeur. L'interprétation des songes différencie effectivement le vrai rêve (sous le terme de « *ru'yâ* », vision nocturne, songe), inspiré de Dieu, du faux rêve (*ḥulm*), résultant des passions et des préoccupations de l'âme ou inspiré par Satan, selon le *ḥadîth* rapporté par al-Bukhârî « *la* ru'yâ *vient de Dieu et le* ḥulm *de Satan* ».[2] Aḥmad Amîn n'emploie pas dans son article le terme « *ru'yâ* » mais toujours celui de «*ḥulm* » et une seule fois « *manâm* ». Il indique que le commun du peuple (*`âmma*) croit que l'âme sort du corps pendant le sommeil, qu'elle se trouve dans une lumière verte et qu'elle voit de nombreux événements dont elle garde le souvenir une fois revenue dans le corps du dormeur. On retrouve cependant cette idée dans la synthèse de Mas`ûdî sur les différentes opinions des savants concernant le sommeil et les rêves : « *enfin, certains séparent nettement la faculté de perception du corps visible. Pour eux, l'homme quitte son enveloppe corporelle, dans l'état de sommeil, et peut alors contempler le monde et les mystères qu'il renferme, avec une lucidité égale à sa pureté. Un verset coranique (Cor. 39,42) viendrait à l'appui de cette assertion : « Dieu recevra les âmes au moment de leur mort et celles qui ne meurent pas, durant leur sommeil ; il retient celle dont la mort est décrétée et renvoie les autres jusqu'à un terme fixé* ».[3]

Aḥmad Amîn donne quelques exemples d'interprétation des rêves, notant que souvent une chose signifie son contraire. Si le dormeur se voit dans la misère, c'est qu'il vivra dans l'opulence mais s'il se voit dans l'aisance, il vivra dans la pauvreté. Rêver de la mort annonce une longue vie mais rêver d'un mariage est présage de mort. On trouve également dans cet article deux exemples dans lesquels les rêves se réalisent, ce qui tend à accorder un certain crédit à l'oniromancie. Un marchand de sa connaissance, auquel ses créanciers avait intenté un procès, alla voir un *faqih* qui lui lut une sourate du Coran et rêva que le marchand serait acquitté et il en fut ainsi. L'une des filles de Aḥmad Amîn rêva que tel cheval remporterait une course ; elle misa sur lui et gagna. Cependant, il oppose dans la conclusion de son article plusieurs arguments à la véracité des rêves. Il se réfère notamment au rôle de l'inconscient dans l'élaboration des rêves. Chacun a vu l'un de ses rêves se vérifier, écrit-il, mais des Européens l'expliquent par « *le travail du plus profond de l'esprit* (al-`aql al-bâṭin) *sur ce qui arrive aux hommes dans leur vie ; on trouve ainsi dans les rêves des symboles* (rumûz) *de ces événements* ».[4] Aḥmad Amîn note également que l'on ne se souvient que des rêves qui se réalisent. Il évoque par ailleurs la croyance à la signification des rêves dans son article sur les superstitions et les illusions.[5]

8 Le miroir d'encre (*mandal*) :

Aḥmad Amîn consacre un long article de soixante-cinq lignes et demie au *mandal* ou miroir d'encre, qui s'apparente aux formes de divination par contemplation d'une surface ou

[1] « Al-ḥulm », p. 176.
[2] FAHD, T., « Ru'yâ», *EI²*, tome VIII, pp. 664-666.
[3] FAHD, T., « Les songes et leur interprétation selon l'Islam », *op. cit.*, pp. 136-137.
[4] « Al-ḥulm », p. 176.
[5] « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190.

d'un liquide réfléchissant comme les miroirs, les coupes d'argent, les boules de cristal, l'eau, l'encre ou l'huile.[1] Il définit ce procédé comme « *une sorte d'inspiration* » (*'îḥâ'*).

Il en donne un premier exemple tiré de son expérience personnelle puisqu'il participa lui-même à une séance de *mandal* destinée à découvrir un voleur. Le devin (*ṣâḥib al-mandal*) était assisté d'un enfant de sept ou huit ans, qu'il avait choisi en fonction de ses lignes de la main. Le devin versa dans la main droite de l'enfant des gouttes d'huile et fit des fumigations d'encens. Il demanda ensuite à l'enfant s'il voyait dans l'huile un lieu mouillé et des chaises alignées, puis s'il voyait quelqu'un en ce lieu. Quand l'enfant le vit, il lui demanda de décrire cette personne et ses vêtements. Les participants cherchèrent alors à qui pouvait correspondre cette description pour le désigner ensuite comme le voleur. Dans la suite de l'article, Aḥmad Amîn traduit et résume en partie la description donnée par Edward Lane[2], dont le témoignage occupe les trois quarts du texte.

« Le professeur anglais Lane, qui était au Caire il y a environ cent ans, raconte qu'un magicien amena un adolescent, le fit asseoir sur une chaise et demanda au serviteur anglais un brasero. Quand on lui apporta, il y mit de la résine et de la coriandre. Il saisit la main droite du garçon et traça dans sa paume un carré magique[3]*, au centre duquel il versa un peu d'encre. Il demanda au garçon de regarder l'encre et de lui dire s'il pouvait y voir son reflet. Le garçon lui répondit par l'affirmative. Le magicien lui ordonna de continuer à regarder* [l'encre] *fixement et de ne plus lever la tête. Le magicien prit un papier sur lequel étaient inscrites des invocations et le jeta dans le brasero avec de l'encre et de l'encens. La pièce se remplit de fumée. Puis il commença à grommeler des paroles incompréhensibles. Il demanda ensuite* [au garçon] *: « vois-tu quelque chose dans l'encre ? » L'enfant répondit par la négative. Peu après, il se mit à trembler, parut effrayé et déclara : « je vois un homme qui balaye le sol ». « Préviens-moi quand il aura terminé », indiqua le magicien. Puis il lui demanda : « Sais-tu ce qu'est un étendard ? » L'enfant répondit que oui. « Est-ce que le djinn apporte un étendard ? » ajouta-t-il. « Oui », dit l'enfant. « De quelle couleur est-il ? » questionna le magicien. « Rouge », répondit l'enfant. Le magicien lui demanda alors de réclamer un autre étendard. Il répondit qu'ils l'avaient apporté. « Demande les étendards », ordonna le magicien. « Ils apportent d'autres étendards, blanc, vert, noir, rouge et bleu », énuméra l'enfant, jusqu'à ce qu'il en ait sept. Puis le magicien mit à nouveau de la résine et de la coriandre dans le brasero. Il commanda à l'enfant : « Dis-leur d'apporter la tente du sultan. » L'enfant l'informa qu'ils l'avaient apportée, que c'était une grande tente verte et qu'ils venaient de la dresser. Puis le magicien dit au garçon : « ordonne aux soldats de venir et d'installer leur campement autour de la tente ». L'enfant annonça qu'ils étaient venus et qu'ils s'étaient installés. Le magicien lui demanda alors : « ordonne-leur d'apporter un bœuf ». L'enfant répondit qu'ils l'avaient apporté. « Ordonne-leur de le tuer, de le découper et de mettre la viande dans des récipients et de la faire cuire », continua le magicien. Puis il ajouta : « Dis aux soldats de la manger »...*

Le professeur Lane poursuit : « le magicien me demanda si je désirais que l'enfant voit une personne absente ou défunte. J'évoquais Lord Nelson[4]*, dont l'enfant n'avait jamais entendu parlé puisqu'il ne prononça son nom qu'avec beaucoup de difficultés. L'homme dit au garçon : « apporte cet homme ». « Je vois un homme habillé avec des vêtements européens*

[1] « Al-mandal », pp. 381-382.
[2] LANE, E., *op. cit.*, pp. 272-275.
[3] Il s'agit du carré magique *budûḥ*.
[4] Lord Nelson (1758-1805) amiral britannique, célèbre vainqueur de la bataille de Trafalgar, face aux Français.

bleus et qui a perdu son bras gauche », dit l'enfant. Lord Nelson avait l'habitude d'accrocher sa manche vide sur la poitrine. Mais il avait perdu son bras droit, non pas le gauche. Je questionnais le magicien [à ce sujet] *qui me dit que l'image se reflétait dans un miroir, aussi la droite paraissait à gauche et inversement. »*

Lane trouva cela étonnant. Et il n'était pas un fabulateur (mukharrif). *Il envoyait chercher l'enfant et le magicien chaque fois qu'il voulait montrer quelque chose d'extraordinaire* (`ajîba) *à des Anglais.* »[1]

Différentes descriptions de ce procédé divinatoire rapportent un déroulement similaire. Des balayeurs, des porte-étendard, puis des armées dressant un campement précèdent l'apparition du sultan des djinns.[2] Nous citons à titre d'exemple la traduction de la formule d'un marabout algérien donnée par E. Lefébure : « *de la manière de faire descendre les génies sur la main et de dominer les génies possesseurs des humains* ».

« Ecris sur la main d'un enfant ou sur celle d'un individu portant comme signe favorable une ligne qui la partage par moitié, ou sur la main d'une esclave noire ou sur celle d'une femme blanche possédée, ce qui va être dit.

Ecris également sur le front de l'un de ses sujet (trois fois) : nous avons enlevé le voile qui te couvrait, ton regard est aujourd'hui solide. (Cette phrase est du Coran à l'exception du mot « solide » qui y est remplacé par « pénétrant ».)[3]

Ecris sur l'une des joues du sujet : « son regard est aujourd'hui » et sur l'autre « solide » (trois fois).

Trace sur la main du sujet la figure ci-dessous et écris sur les cinq doigts ce qui suit : sur le pouce : « Akiloum el fekich » ; sur l'index : « akcher akcher » ; sur le majeur : « chemail chemail » ; sur l'annulaire : « seboua seboua », et sur l'auriculaire : « belia belia ».

Brûle alors de l'encens et du coriandre et récite quinze fois le chapitre du Coran :

« J'en jure par le soleil et par sa clarté ... »[4]

Dis ensuite : « présentez-vous, que Dieu vous bénisse et ne bénisse point les autres que vous ».

Dix de la troupe se présenteront.

Commande-leur de balayer, d'étendre des tapis, de disposer les sièges, d'égorger un mouton et de préparer le repas pour le Sultan.

Ordonne-leur de manger et de boire, puis de remettre à leurs sultans de quoi se laver et la serviette rouge afin qu'ils lavent et essuient leurs mains.

Commande-leur ensuite de produire le livre intitulé : Delil el Khirat *(le guide des bonnes œuvres), et de l'ouvrir à la page où figure le dessin représentant le tombeau du Prophète. Que Dieu répande sur lui ses bénédictions et lui accorde le salut !*

Fais-leur sur ce dessin prêter serment de te faire connaître ce que tu désires et demande-leur tout ce que tu voudras.

Voici l'anneau (le miroir d'encre) dont il s'agit : (...)

---

[1] « Al-mandal », pp. 381-382.

[2] Voir notamment l'article de LEFEBURE, E., « Le Miroir d'encre dans la magie arabe », *Revue africaine*, 1905, n° 257, 49e année, 1905, pp. 205-227, qui regroupe plusieurs descriptions, dont celle de Lane, et DOUTTE, E., *op. cit.*, 617 p.

[3] Il s'agit d'une partie du verset 21 de la sourate L.

[4] Sourate XCI.

Et si tu veux après cela les faire disparaître, dis-leur : « partez, légers et lourds, et si la prière est accomplie, dispersez-vous sur la terre, recherchez la faveur de Dieu et mentionnez beaucoup son nom, peut-être serez-vous heureux (Coran). Allez et que Dieu vous fasse miséricorde (trois fois). »[1]

En raison des liens du *mandal* avec l'évocation des djinns[2], E. Doutté rapproche ce procédé divinatoire de l'*istinzâl*, rite magique proche du spiritisme, qui consiste à rendre les djinns présents et accessibles aux sens, plus particulièrement sous la forme de fantômes.[3] Aḥmad Amîn traduit d'ailleurs par « djinn » ce que Lane désigne par la troisième personne du singulier (*he*, il), quand l'enfant voit dans le miroir d'encre quelqu'un apporter un étendard.[4] Les invocations écrites puis brûlées par le magicien menant la séance de *mandal* font bien appel aux djinns. La traduction du fac-similé reproduit par Lane est la suivante : « *Ṭarshun ! Ṭaryûshun ! Descends ! Descends ! Sois présent ! Où sont allés le prince et ses troupes ? Où est al-Aḥmar, le prince et ses troupes ? Soyez présents, ô serviteurs de ces noms ! C'est le dévoilement* (kashf). *« Nous avons ôté le voile qui te couvrait les yeux. Aujourd'hui ta vue est perçante ».*[5] *Correct, correct* ».[6] Les deux premiers mots sont, d'après le magicien, les noms de deux djinns, ses esprits familiers. Al-Aḥmar est également le nom de l'un des sept rois des djinns.[7] Aḥmad Amîn reproduit par ailleurs dans les illustrations du *Dictionnaire* comme un exemple d'amulette (*ḥijâb*)[8] le fac-similé donné par Lane, sans pour autant préciser qu'il s'agit d'invocations magiques liées à une séance de *mandal*.

L'opinion de Aḥmad Amîn au sujet du *mandal* n'est pas catégorique. Il considère ce procédé divinatoire comme une superstition ou une illusion[9] mais il s'appuie longuement dans l'article « Al-mandal » sur le témoignage de Lane. Il s'agit du seul article concernant les pratiques divinatoires dans lequel Aḥmad Amîn cite un autre auteur. Il se réfère ainsi à l'autorité de Lane, dont il déclare qu'il n'était pas un « *fabulateur* » (*mukharrif*). Or Lane, par ailleurs si sévère et critique dans sa présentation de la magie et de la divination, ne tranche pas au sujet du *mandal* et fait part de ses interrogations en concluant ainsi sa description : « *j'ai exposé ces faits que je tiens d'une part de ma propre expérience et d'autre part de l'autorité de personnes respectables. Le lecteur pourrait être tenté de penser que dans chaque cas le garçon a vu des images produites par des reflets dans l'encre, mais ce n'est évidemment pas le cas, ou qu'il était complice ou qu'il était guidé par les questions. Il n'y a pas eu collusion, j'ai pu m'en assurer de manière satisfaisante, dans le choix, en ma présence, du garçon qui participa à la séance décrite plus haut parmi des passants dans la rue, et par son refus du présent que je lui offris plus tard, afin de l'induire à me confesser qu'il n'avait pas vraiment vu ce qu'il avait déclaré voir. Je testais la véracité d'un autre garçon de cette manière et le résultat fut le même. Souvent, l'expérience échoua complètement mais quand le garçon employé voyait juste dans un cas, il réussissait généralement pour tous. Quand il donnait une description fausse, le magicien le renvoyait aussitôt, disant qu'il était trop âgé. On peut*

---

[1] LEFEBURE, E., *op. cit.*, pp. 222-224. Ce texte est également repris par DOUTTE, E., *op. cit.*, pp. 390-391.
[2] Le *mandal* apparaît également proche de la nécromancie ou divination par évocation des morts.
[3] FAHD, T., « Istinzâl », *EI²*, tome IV, p. 276.
[4] « Al-mandal », p. 382 et LANE, E., *op. cit.*, p. 273.
[5] La citation d'une partie du verset 21 de la sourate L permet, selon le magicien, à l'enfant de voir le monde invisible.
[6] LANE, E., *op. cit.*, pp. 271-272.
[7] DOUTTE, E., *op. cit.*, pp. 159-161.
[8] Pour l'article « Al-Aḥjiba », p. 25.
[9] « *Ils invoquent les esprits et utilisent les enfants dans la divination avec un miroir d'encre* », « Al-khurâfât wa-l-awhâm », p. 190.

supposer que les parfums, l'excitation de l'imagination ou la peur affectent la vue de l'enfant qui décrit des objets comme lui apparaissant dans l'encre. Mais dans ce cas, pourquoi voit-il exactement ce qui est demandé et des objets dont il n'a pu avoir auparavant aucune notion ? Ni moi ni d'autres n'avons pu découvrir les clefs de ce mystère ».[1]

9 Les autres formes de divination :

D'autres formes de divination sont plus brièvement décrites dans le *Dictionnaire*. La divination peut s'effectuer par l'intermédiaire des djinns, des *`afârît*-s, des esprits ou des saints. Aḥmad Amîn indique ainsi que des hommes prétendent être en relation avec les djinns et les saints, dont ils reçoivent des révélations sur l'avenir.[2] Quatre articles traitent plus particulièrement des pouvoirs divinatoires des saints.[3] Les humains possédés par les djinns et les *`afârît*-s ont également des prédispositions pour lire le futur.[4]

Il décrit par ailleurs une séance d'invocation des esprits (*arwâḥ*), au cours de laquelle un homme sous hypnose informe les participants de leurs maladies et des moyens d'en guérir.[5] Aḥmad Amîn mentionne en outre la lecture de l'avenir dans les lignes de la main[6] et le marc de café[7]. Un effet ou objet personnel (*athar*), généralement un vêtement, est utilisé comme support pour prédire la guérison d'un malade.[8] La science des lettres offre également le moyen de connaître le futur.[9] Aḥmad Amîn donne notamment l'exemple d'un livre écrit par un *shaykh* sur la destinée du khédive Ismâ`îl à partir des lettres de son nom.[10] Il relate aussi sa rencontre avec un Tunisien qui prétendait connaître l'avenir et répondait à des questions posées par écrit sans les lire. Aḥmad Amîn explique ici, comme dans les articles « Ḍarb al-raml » et « Nebayyin zîn »[11], la divination par l'hypnose, qui permet de lire dans les pensées.

« *Un Tunisien nous rendit visite, il prétendait connaître la fortune* (bakht). *J'étais avec un ami. Ce Maghrébin nous demanda d'écrire sur un papier ce sur quoi nous voulions l'interroger et de le placer dans un exemplaire du Coran devant nous : il nous informerait de la question, sans l'avoir lue, et y répondrait. Il alla aux toilettes en faisant des mouvements étranges. Puis il revint vers nous, lut quelques versets et dit : « untel m'a demandé sur le papier le nom de son père et celui de sa mère », - ni personne, ni moi dans la maison ne connaissait leurs noms - « son père s'appelle ainsi et sa mère ainsi ». Mon ami m'informa qu'il avait raison. Puis il l'interrogea sur le nom de son fils et il répondit juste. Il lui dit ensuite : « tu as posé une question sur le prix du coton et il va augmenter ». J'avais écrit des questions sur le papier, dont une au sujet de ma maladie. Il m'en informa et évoqua un remède inutile. Parmi les questions que j'avais écrites, l'une d'elles était : « Y aura-t-il une troisième guerre mondiale ? Et quand ? » Il dit qu'elle aurait lieu en novembre prochain mais cela n'arriva pas. Il m'apparaît de tout cela que l'homme, par les mouvements qu'il fit aux*

---

[1] LANE, E., *op. cit.*, pp. 276-277.
[2] « Nebayyin zîn », p. 395.
[3] « Jinn », pp. 141-143, « Al-Khiḍr », p. 193, « Al-ḍarîḥ », pp. 269-271, « Nebayyin zîn », p. 395. Voir le chapitre Saints et soufis.
[4] « Jinn », pp. 141-143, « Al-mandal », pp. 381-382, « Nebayyin zîn », p. 395.
[5] « Istiḥḍâr al-arwâḥ », pp. 35-36. Voir aussi « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190.
[6] « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190.
[7] « Finjân al-qahwa », p. 311, « Al-mashrûbât », pp. 367-369.
[8] « Qiyâs al-athar », p. 329.
[9] « Al-ḥurûf », p. 166, « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190, « Al-ṭâli` », pp. 275-276.
[10] « Al-ṭâli` », pp. 275-276.
[11] « Ḍarb al-raml », p. 268, « Nebayyin zîn », p. 395.

toilettes, s'hypnotisa lui-même et qu'ainsi il était capable de lire dans nos pensées ; quant aux prévisions d'avenir, ce n'était que de simples suppositions. C'est-à-dire qu'il lisait dans nos pensées ce que nous savions, comme toutes les personnes hypnotisées, qui ont la faculté de lire dans les pensées des gens. Les prédictions d'avenir ne sont qu'allégations auxquelles on ne peut se fier. Dieu est plus savant. »[1]

10 Attribution des pratiques divinatoires et motifs de la divination :

La divination, notamment par les coquillages, les livres d'oracles et la géomancie apparaît souvent comme un métier, que Aḥmad Amîn attribue aux bohémiens, aux Maghrébins, aux Soudanais, à de vieilles servantes ou esclaves noires ainsi qu'à une communauté de femmes.[2] On peut rappeler que les devins et les magiciens se caractérisent généralement par leur position sociale marginale ou anormale, ici liée au fait d'être étranger. On relève également la présence des hommes de religion. Dans les campagnes, ce sont des *fuqahâ'* qui prédisent la guérison d'un malade à partir de l'un de ses effets personnels et qui rédigent une amulette en conséquence.[3] Des *fuqahâ'* et des oulémas interprètent les rêves.[4] Quatre articles mentionnent également les pouvoirs divinatoires des saints.[5]

Les pratiques divinatoires sont majoritairement attribuées aux Egyptiens avec une proportion de 58 % des articles. Vingt-trois d'entre eux concernent en effet les Egyptiens dans leur ensemble, qu'ils soient expressément nommés ou désignés par la troisième personne du pluriel, auxquels s'ajoutent trois autres articles mentionnant « les gens ». Certaines pratiques sont plus précisément attribuées aux femmes dans sept articles[6]. L'auteur fait rarement de distinction sociale : cinq articles seulement évoquent le commun du peuple (*`âmma*, *`awâmm*).[7] Les trois articles qui signalent des notables et de hauts dignitaires (*wâlî*, *umarâ'*) ressortissent aux facultés divinatoires des saints.[8] Les campagnes ne sont mentionnées qu'une seule fois.[9]

Outre la connaissance de l'avenir et des choses cachées (*al-ghayb*, *al-mughayyibât*) évoquée de manière générale dans onze articles, les motifs de la divination sont, par ordre d'importance :
la chance, la fortune, l'horoscope (six articles) ;
le mariage et les rapports entre époux (trois articles) ;
la guérison d'une maladie (trois articles) ;
le fait de voir ou d'obtenir des nouvelles d'une personne absente (trois articles) ;
l'annonce d'une grossesse (deux articles) ;
la prise d'une décision (deux articles) ;

---

[1] « Istiḥḍâr al-arwâḥ », pp. 35-36.
[2] « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190, « Ḍarb al-raml », p. 268, « Ḍarb al-wada` », p. 269, « Fatḥ al-kitâb », p. 304, « Nebayyin zîn », p. 395.
[3] « Qiyâs al-athar », p. 329.
[4] « Al-ḥulm », p. 176.
[5] « Jinn », pp. 141-143, « Al-Khiḍr », p. 193, « Al-ḍarîḥ », pp. 269-271, « Nebayyin zîn », p. 395. Voir le chapitre Saints et soufis.
[6] « Alf layla wa layla », p. 56, « Jinn », pp. 141-143, « Ḍarb al-wada` », p. 269, « Al-ṭâli` », pp. 275-276, « Al-ḍarîḥ », pp. 269-271, « Finjân al-qahwa », p. 311, « Al-mashrûbât », pp. 367-369.
[7] « Al-ibra », pp. 1-2, « Alf layla wa layla », p. 56 , « Umm ᵍuwîᵍ », p. 71, « Al-ḥulm », p. 176, « Al-ṭâli` », pp. 275-276.
[8] « Jinn », pp. 141-143, « Al-ḍarîḥ », pp. 269-271, « Nebayyin zîn », p. 395.
[9] « Qiyâs al-athar », p. 329.

l'avancement professionnel (un article) ;
la connaissance du caractère d'une personne (un article) ;
l'identification d'un voleur (un article) ;
la pauvreté (un article) ;
l'issue d'un procès (un article) ;
la réalisation de quelque chose (un article) ;
le fait de voir des personnes défuntes (un article) ;
le fait de partir en voyage (un article).

Hormis la nécromancie, les motifs de la divination, tels qu'ils sont présentés dans le *Dictionnaire*, répondent donc à des préoccupations quotidiennes.

11 Les critiques de l'auteur :

Les critiques que formule Aḥmad Amîn au sujet de la divination rejoignent celles qu'il exprime à l'encontre de la magie. Les pratiques divinatoires sont des superstitions que l'auteur cherche à démystifier en dénonçant le charlatanisme des diseurs de bonne aventure ou en opposant une explication rationnelle à certaines croyances.

Un grand nombre de pratiques divinatoires sont tout d'abord citées dans l'article « les superstitions et les illusions » (« Al-khurâfât wa al- awhâm »).[1] Aḥmad Amîn y évoque la croyance aux jours fastes et néfastes, l'oniromancie, la divination par les coquillages, les lignes de la main, les tables divinatoires (*zâyirja*), les lettres et les différentes techniques de tirage au sort (*istikhâra*), l'invocation des esprits, la divination avec un miroir d'encre (*mandal*) et l'astrologie ; soit plus de la moitié des procédés recensés, en dehors des présages, dans le *Dictionnaire*.

Aḥmad Amîn dénonce également les mensonges des diseurs de bonne aventure, qui tiennent des discours généraux qui conviennent à tout le monde[2], et dont les prédictions, rarement vraies et souvent fausses, sont « *de simples suppositions* », « *des allégations auxquelles on ne peut se fier* »[3]. Il explique la divination par l'hypnose ou l'auto-hypnose qui permet de lire dans les pensées des gens[4] ou par la lecture des traits du visage[5]. « ...[Le devin] *ouvre le livre* [augural] *au hasard et donne une prédiction de l'avenir d'après ce qu'il peut lire sur les traits du visage* [du consultant (*tawassama*)] *pour lui déclarer : « tu parais malheureux d'être pauvre et sans travail mais le livre dit que la misère va se dissiper, le chagrin disparaître et qu'il t'arrivera beaucoup d'argent » et ainsi de suite*. »[6] Il reproche également à ces procédés divinatoires d'être une cause de malheur, quand la prédiction est mauvaise et qu'elle annonce par exemple à une femme que son mari en aime une autre ou qu'elle aura des difficultés à être enceinte.[7] Il note par ailleurs l'inefficacité du traitement médical qu'un homme sous hypnose lui avait révélé.[8] Au sujet de l'astrologie, décrite comme

[1] « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190.
[2] « Nebayyin zîn », p. 395.
[3] « Istiḥḍâr al-arwâḥ », pp. 35-36, « Ḍarb al-raml », p. 268, « Nebayyin zîn », p. 395.
[4] *Ibid.*
[5] « Ḍarb al-raml », p. 268, « Fatḥ al-kitâb », p. 304, « Al-firâsa », p. 305, « Nebayyin zîn », 480, p. 395.
[6] « Fatḥ al-kitâb », p. 304.
[7] « Ḍarb al-wada` », p. 269.
[8] « Istiḥḍâr al-arwâḥ », 19, pp. 35-36.

une croyance à vaincre[1], Aḥmad Amîn critique fréquemment le déterminisme qui lui est prêté et « *pense que si l'on faisait des statistiques sur l'ensemble des gens nés le même jour ou à la même heure, on trouverait des gens heureux comme des gens malheureux* ».[2]

Il oppose enfin des explications rationnelles à la croyance aux présages. Aḥmad Amîn explique par exemple que « *les fourmillements dans les jambes, les clignements des yeux, les picotements des mains sont des phénomènes naturels, dans lesquels la mentalité superstitieuse* (al-`aql al-khurâfî) *voit le signe de quelque chose* ».[3] Il critique l'usage abusif que les Egyptiens font des bons et des mauvais présages, qui ne se fondent bien souvent que sur des coïncidences : « *beaucoup de gens s'imaginent qu'une maison porte bonheur ou malheur sur le simple fait d'un événement survenu une seule fois : qu'il fut bon ou mauvais n'était que coïncidence* ».[4]

Aḥmad Amîn recense dans son *Dictionnaire* un nombre important de procédés divinatoires qui paraissent d'usage courant et qui répondent à des préoccupations quotidiennes. Il existe de nombreux présages, les diseurs de bonne aventure exercent dans les rues, on peut lire son horoscope dans les journaux. Comme dans son exposé des pratiques magiques, il ne fait jamais référence à la caution ou à l'interdiction religieuse entourant tel ou tel procédé. La religion ou des supports religieux se trouvent bien souvent mêlés aux pratiques divinatoires. Il montre qu'elles sont fondés sur des coïncidences, une mauvaise connaissance du fonctionnement du corps humain, l'imposture des devins. Il cherche notamment à leur donner des explications plus rationnelles : les diseurs de bonne aventure ont recours à l'auto-hypnose, lisent sur les traits du visage ou encore tiennent des discours généraux susceptibles de convenir à tout le monde, il fait référence au rôle de l'inconscient dans l'élaboration des rêves et tend à donner un sens plus rationnel que symbolique à certains présages.

[1] « Al-ṭâli` », pp. 275-76.
[2] *Ibid.*, p. 276.
[3] « Tanmîl al-rijl », p. 128.
[4] « A^{q}dâm we a`tâb we nawâṣ », p. 52.

Chapitre VI

La possession et le *zâr*

Six articles du *Dictionnaire* font référence au *zâr* : « El-asyâd » (les esprits possédant les humains), « Al-bakhûr » (l'encens), « Taskhîr al-jânn » (asservir les djinns), « El-gaza` » (expression désignant une profonde tristesse et les nausées), « Jinn » (les djinns) et « Al-zâr » (le *zâr*).[1] Le *zâr* n'est pas cité dans l'article « Al-khurâfât wa-l-awhâm » (les superstitions et les illusions). Il est cependant considéré comme une illusion par Aḥmad Amîn, qui le met en rapport avec les saints, les djinns et les *`afârît*-s qui possèdent les humains.

1 Les phénomènes de possession - généralités :

L'image du « chevauchement » est fréquemment utilisée dans de nombreuses cultures pour décrire la possession, par laquelle des dieux, des esprits ou des génies pénètrent le corps d'un individu. Les esprits peuvent affecter la personne qu'ils possèdent ; la maladie est alors perçue comme un signe de possession. Elle peut aussi apparaître comme une « médiation » (de l'anglais *spirit mediumship*), permettant de communiquer avec le monde des dieux ou des esprits. Certaines formes de divination y sont alors parfois associées. La possession se manifeste également au travers de transes ou « crises de possession », définies comme des « états altérés de conscience » ou de dissociation de la personnalité. Elles ont généralement lieu au cours de cérémonies organisées à cet effet, lors desquelles le possédé adopte le comportement de l'esprit qui l'habite. La transe peut être favorisée par certaines techniques : musique, jeûne, psychotropes, hypnose. Les ethnologues soulignent le fait qu'il s'agit d'un état socialement construit et culturellement codifié. La transe n'est cependant pas toujours associée à la possession. Les maladies liées à la possession par exemple, n'entraînent pas toujours de transe, cette dernière ne pouvant intervenir qu'au cours du traitement.

Les cultes de possession :

« *La possession est souvent intégrée dans un cadre institutionnel fixe, et les individus « affligés », considérés comme possédés, sont initiés à des cultes de possession qui fonctionnent à la manière de processus curatifs.* »[2] Les cultes de possession pratiqués dans les sociétés à religion monothéiste ont tendance à fonctionner de manière « *enclavée* », au sein de groupes socialement dominés ou marginalisés.[3] C'est le cas des principaux cultes de possession de l'Afrique sahélienne islamisée (*ndoep* wolof, *jine don* mandigue, *holley* songhay-zarma, *bori* haoussa), des *zâr*-s éthiopien et somalien, des cultes analogues que l'on rencontre dans des pays arabes comme le Maroc, la Tunisie et l'Egypte[4], et des cultes de possession afro-américains, le vaudou haïtien, le *candomblé* et la *macumba* au Brésil. Les crises de possession sont ainsi canalisées par une initiation et un culte. L'un des plus célèbres

[1] « El-asyâd », pp. 45-47, « Al-bakhûr », pp. 80-81, « Taskhîr al-jânn », pp. 116-119 , « El-gaza` », p. 137, « Jinn », pp. 141-143, « Al-zâr », p. 217. Voir aussi l'index La possession et le *zâr*.

[2] SINDZINGUE, N., PAUL, A., CERTEAU, M. de, « Possession », *Encyclopaedia Universalis*, tome XVIII, Paris, Editions de l'*Encyclopaedia universalis*, 1995, p. 808.

[3] OLIVIER de SARDAN, J.-P., « Possession », *in* BONTE, P., IZARD, M., dir., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1992 (2e édition), pp. 594-596.

[4] Des cérémonies de *zâr* ont également lieu dans le Hedjaz et à Oman. CERULLI, E., « Zâr », *EI*[1], tome IV, pp. 1 286-1 287.

exemples est celui du vaudou haïtien, qui dérive des cultes *vodun fon* du Bénin.[1] Dans son étude sur le culte des *zâr*-s en Ethiopie, Michel Leiris[2] souligne les « *aspects théâtraux* » de la possession, qu'il considère comme un « *théâtre vécu* ». Les *zâr*-s, esprits responsables de maladies et de crises de possession, et dont les principales victimes sont des femmes, font l'objet d'un culte institué, organisé en confréries autour d'anciennes possédées devenues guérisseuses. Au cours de l'initiation, les nouvelles adeptes apprennent notamment à exécuter de manière stéréotypée la transe correspondant au *zâr* qui les possède.

Un phénomène cathartique :

Procédure thérapeutique, les cultes de possession « *fournissent à la fois une interprétation de l'infortune et de la maladie et des moyens de remédier à celles-ci* ».[3] Ils apportent également des compensations symboliques et sociales à une position d'infériorité. Dans les sociétés africaines, la prédominance, parmi les possédés, des femmes ou de groupes socialement dominés ou marginalisés conduit à considérer les cultes de possession comme un exutoire symbolique, offrant le moyen de rééquilibrer ou d'inverser des positions d'infériorité sociale et d'exprimer des frustrations. I. M. Lewis analyse le culte des *zâr*-s somaliens, culte principalement féminin, au sein d'une société islamisée et politiquement dominée par les hommes, comme l'expression des revendications des femmes.[4] Le vaudou est de même décrit comme une forme de contestation. Formant une association d'assistance mutuelle, il offre à ses adeptes, principalement issus des couches défavorisées de la société, un statut et une place dans la hiérarchie cultuelle. On reproche cependant à cette explication fonctionnaliste, jugée parfois trop simplificatrice, de réduire les cultes de possession à leur seule fonction sociale. Ils doivent en effet être mis en rapport avec la structure sociale, les systèmes symboliques et religieux de la société dans laquelle ils s'insèrent.

2 Le *zâr* en Egypte :

Le *zâr* apparaît comme « *un rituel d'adorcisme* »[5], qui permet la conciliation des esprits - djinn, *asyâd* (seigneurs), *shaykh* ou *`afârît* -, par opposition à l'exorcisme, qui vise à les expulser du corps du possédé. Les cérémonies ou séances de *zâr* se déroulent en musique, principalement des tambours, et comprennent des chants rituels qui appellent les esprits à se manifester, des danses qui les représentent et des offrandes destinées à les apaiser. Le *zâr* est majoritairement pratiqué par des femmes.

Une pratique introduite en Egypte par les esclaves au cours du XIXe siècle :

Le mot « *zâr* » dériverait du nom du dieu du ciel des peuples de langue couchitique d'Ethiopie.[6] Il désigna par la suite, parmi les populations amharas[7] christianisées, une espèce

---

[1] METRAUX, Alfred, *Le vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, 1957.
[2] LEIRIS, Michel, *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*, Paris, Plon, 1958.
[3] SINDZINGUE, N., PAUL, A., CERTEAU, M. de, *op. cit.*, p. 808.
[4] Les esprits demandent en effet fréquemment aux maris des objets, des cadeaux, des bijoux ou la sécurité domestique. LEWIS, I. M., *Les Religions de l'extase*, Paris, PUF, 1977 et *Religion in Context. Cults and Charisma*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
[5] BATTAIN, Tiziana, « La Divination dans le rite du zâr égyptien », *Egypte/Monde arabe*, n° 14, 1993, p. 103.
[6] Les langues couchitiques désignent l'ensemble des langues parlées dans la Corne de l'Afrique ; elles forment une branche de la famille des langues dites chamito-sémitiques.
[7] Les Amhara, dont la langue, l'amharique, appartient au groupe des langues sémitiques, vivent autour du lac Tana en Ethiopie.

de génie. Le culte du *zâr* serait apparu au XVIIIe siècle ou au tout début du XIXe siècle chez les Galla ou Oromo[1], qui vivent dans les hauts plateaux du centre et du sud de l'Ethiopie. Il se serait ensuite répandu avec le commerce des esclaves, au cours de la première moitié du XIXe siècle. Le *zâr* aurait ainsi été introduit en Egypte autour de 1850. On ne connaît pas, en effet, de référence au *zâr* antérieure à 1860.[2] Les plus anciennes mentions répertoriées par Richard Natvig se trouvent dans une communication du Dr Shafi`i Bey à l'Institut égyptien en juin 1860 sur les maladies en Egypte[3], une lettre de Lady Lucy Duff Gordon datant de janvier 1869[4], et l'ouvrage de Carl Benjamin Klunzinger, *Bilder aus Oberäegypten, der Wüste und dem Rothen Meere*[5], paru en 1877. Klunzinger résida à Qusayr, au bord de la mer Rouge, durant les années 1863-1869 et 1872-1875, comme médecin sanitaire ou de quarantaine. Il évoque l'ampleur prise par la pratique du *zâr* et son interdiction par le gouvernement égyptien, sans toutefois en préciser la date. Le grand nombre d'articles et de pamphlets parus, au sujet du *zâr*, dans les vingt dernières années du XIXe siècle et au début du XXe siècle montre que cette pratique était bien établie en Egypte dans les années 1880.

Un culte guérisseur : diagnostic et traitement de la possession

La possession se manifeste au travers de divers symptômes : le malheur, la maladie[6], des douleurs diffuses et « mobiles », affectant différentes parties du corps, les troubles du sommeil (sommeil excessif ou insomnies), la stérilité, les fausses couches, la mort ou la malformation des nouveau-nés, des troubles du comportement comme la détérioration des relations sociales ou des actes déviants. Ces signes de possession conduisent à la consultation d'un *shaykh* ou d'une *kudya*. Les *kudya*-s sont les femmes, elles-mêmes possédées, qui dirigent les séances de *zâr*, et qui ont la faculté de communiquer avec les esprits. La divination ou *kashf al-athâr* (la découverte des traces) constitue l'étape préalable au déroulement des séances de *zâr*. Elle permet d'identifier l'esprit ou les esprits en cause, de connaître les motifs de la possession ainsi que les rituels, les offrandes et les sacrifices particuliers à chaque esprit et propres à les apaiser. Les esprits sont en effet personnifiés. Ils se caractérisent par un nom, un sexe, une religion, un pays d'origine, un rang et une fonction. Ils se définissent également par certains comportements, par des goûts alimentaires et des tenues vestimentaires. On peut ainsi distinguer des esprits régionaux - soudanais, éthiopiens, maghrébins, arabes -, des esprits de la nature - des eaux, du feu, de la montagne -, des esprits coptes ou musulmans, des esprits portant des noms de personnes ou de profession, notamment militaire.[7] Le courroux d'un

---

[1] Les Galla sont un peuple de langue couchitique.

[2] NATVIG, Richard, « Some Notes on the History of the *Zar* Cult in Egypt », in LEWIS, I. M., SAFI, A. al-, HURREIZ, S., dir., *Women's medicine. The Zar-Bori Cult in Africa and Beyond*, Edinburgh, Edinburgh University Press for the International African Institute, 1991, pp. 178-188. Fatima Al-Misri, dans *Al-zâr, dirâsa nafsyiya ijtimâ`iyya*, M. A. Thesis, Université `Ayn Shams, 1966 (publiée sous le titre *Al-zâr, dirâsa nafsiyya tahlîliyya anthrupulujiyya*, Le Caire, 1975) dit ne pas avoir trouvé de référence au *zâr* dans les ouvrages arabes édités entre 1330 et 1850 qu'elle a pu consulter. Le *zâr* est également absent du livre de LANE, Edward W., *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londres, East-West Publications, 1989 (1re édition : 1836), 583 p.

[3] SHAFI`I Bey (Chafey-Bey), « Nubdha fi al-tibb al-tajribi », *Mémoires ou travaux originaux présentés et lus à l'Institut égyptien*, Paris, 1862, pp. 505-512.

[4] ROSS, Janet, *Lady Duff Gordon's Letters from Egypt*, Londres, 1902, p. 380.

[5] KLUNZINGER, Carl Benjamin, *Bilder aus Oberäegypten, der Wüste und dem Rothen Meere*, Stuttgart, 1877 (traduction anglaise : *Upper Egypt, its people and its products*, Londres, Blackie, 1878).

[6] Les esprits affectent particulièrement la tête, les yeux, le cœur et le foie.

[7] KHOURI, René, « Contribution à une bibliographie du « zâr », *Annales islamologiques*, n° 16, 1980, pp. 361-362.

esprit, les émotions perturbantes comme la tristesse, la frayeur et la colère, les disputes ou encore le mauvais œil sont perçus comme des causes de possession.[1]

Pour diagnostiquer la possession, la *kudya* recourt à la divination à partir d'un effet personnel du malade, généralement un vêtement, ou par l'oniromancie, qui lui permet d'entrer en contact avec les esprits qui habitent la personne venue la consulter. Un « *diagnostic musical* »[2] intervient également au cours de la cérémonie de la *ḥaḍra*. Fondée sur la musique, le chant et la danse, la *ḥaḍra* permet le diagnostic et le traitement de la possession. Elle se tient régulièrement au domicile de la *kudya*. Les esprits s'y manifestent au travers de chants rituels (*daqqa*) qui les représentent. Chaque chant invoque un esprit particulier et la transe qu'il provoque chez un individu permet d'identifier l'esprit qui le tourmente. Les adeptes en transe exécutent les danses représentant les esprits qui les possèdent tandis que les novices y sont initiés :

« *Les séances de* hadra *constituent également le meilleur moyen de se familiariser avec les esprits et d'assimiler le comportement rituel. Soutenu par les adeptes et sous l'œil attentif de la* kudiyya*, le néophyte sera initié à une danse qui présente un caractère de complexité pouvant rendre difficiles les premières évolutions. Au début, la transe se présente sous la forme de comportements désordonnés accompagnés par des cris et des mouvements convulsifs et spasmodiques rappelant l'hystérie. Dans ces moments, la* kudiyya *empêche le possédé de faire des mouvements qui le représentent, en s'efforçant de contrôler le plus possible les manifestations de la transe spontanée.*

A l'issue de trois séances, le néophyte est considéré comme prêt à affronter la cérémonie d'initiation. »[3]

Au cours d'une séance de *zâr* ou *ḥaḍra*, l'esprit s'exprime par la voix de la personne possédée, en état de transe. Il explique les causes de la possession et les moyens de conciliation. Il s'agit d'offrandes, généralement sous forme de vêtements, chaussures ou bijoux de prix, que la malade portera. On exauce les demandes de l'esprit lors de la cérémonie de la *ṣulḥa* dite de réconciliation. Elle comprend le sacrifice d'un animal (coq, mouton ou brebis, chameau), des offrandes (fruits, sucre, miel, savon, friandises, argent, bijoux) et un repas pris en commun entre les participants. La personne malade doit réitérer son engagement en participant régulièrement à des *ḥaḍra*-s.[4] Après la *ṣulḥa*, l'esprit cesse de tourmenter son hôte. Cependant, on ne guérit jamais de la possession car le *zâr* ne permet que l'apaisement de l'esprit et non pas son expulsion. C'est pourquoi l'entourage des possédés prend soin de leur épargner peine et colère afin d'éviter que les troubles ne resurgissent.

---

[1] Les esprits se tiennent dans des endroits particuliers. Aussi le lieu où s'est produite la possession - source, cimetière, toilettes - peut indiquer ce qui dans le comportement du possédé a provoqué la colère de l'esprit. De même les djinns et les *`afârît*-s se vengent par la possession de ceux qui les ont involontairement blessés. D'où les précautions prises, en fonction des lieux qu'ils hantent, par exemple avant d'allumer ou d'éteindre un feu ou de répandre de l'eau sur le sol.

[2] BATTAIN, Tiziana, *op. cit.*, p. 105.

[3] *Ibid.*, pp. 105-106.

[4] Tiziana Battain note que le déroulement d'une séance de zâr rappelle une cérémonie de mariage. *Ibid.*, p. 104.

Une fonction d'accommodation, une forme de rébellion :

Plusieurs facteurs concourent à expliquer l'implantation du *zâr* en Egypte. Il existait en Egypte, avant l'introduction du culte du *zâr*, de nombreuses croyances et pratiques concernant les causes surnaturelles des maladies et du malheur, et la possession des humains par les djinns et les *`afarît*-s, auxquelles la pratique du *zâr* put sans doute facilement s'intégrer. En outre, des témoignages rapportent que des femmes possédées par des *`afârît*-s parvenaient à les apaiser en visitant le tombeau d'un saint une fois par semaine. Elles s'y assemblaient pour chanter ou écouter un chanteur.[1] En tant que culte guérisseur, le *zâr* remplirait également des fonctions d'accommodation ou d'adaptation face à de nouvelles conditions de vie. Les cultes de possession se développent en effet et jouent un rôle important dans les situations de changement culturel et social radical, en expliquant le malheur et les maladies - et donc la déstabilisation liée au changement - par l'action des esprits et la possession, et en les intégrant de cette manière au système de croyances en vigueur. Le XIXe siècle fut une période de profondes transformations politiques, économiques et sociales en Egypte, qui eurent des incidences sur le rôle et le statut des femmes au sein de leur famille et de la société ; ce qui put s'exprimer dans la pratique du *zâr*. Etudiant les phénomènes de possession dans deux villages du delta du Nil, Soheir Morsy[2] montre que la possession se manifeste dans des relations de pouvoir asymétrique, telle la position d'une jeune femme soumise à l'autorité de sa belle-mère ou encore la situation d'un homme économiquement dépendant. Elle exprimerait ainsi la faiblesse ou l'impuissance relative de ceux qui en souffrent. Il voit également dans la possession une forme légitimée de déviance : par la sanction sociale de la maladie et de la possession, des femmes et des hommes seraient autorisés à dévier temporairement des rôles qui leur sont culturellement prescrits. C'est notamment le cas des femmes stériles et d'hommes en situation de dépendance économique. La possession apparaît de la sorte comme une forme de « *rébellion socialement sanctionnée* ». [3]

Débauche et charlatanisme, la condamnation du *zâr* :

La pratique du *zâr* fut condamnée et combattue par les autorités politiques et religieuses. En 1895, par exemple, les oulémas d'al-Azhar demandaient dans une lettre l'aide du gouvernement pour supprimer le *zâr*. Le règlement des confréries soufies, établi en 1905, interdit d'organiser des *zâr*-s dans les tombeaux de saints. Déjà en 1881, une circulaire défendait l'usage des tambours en présence des femmes.[4] Des auteurs, comme C. Klunzinger ou W. Blackman[5], font également état de mesures gouvernementales prises à l'encontre du

---

[1] NATVIG, Richard, *op. cit.*, pp. 183-185. R. Natvig souligne les liens qui apparaissent entre les confréries soufies et le culte du *zâr*. Des séances de *zâr*-s se tenaient en effet dans ou à proximité du tombeau d'un saint. C'est pourquoi certains voient dans le mot « *zâr* » une contraction du terme « *ziyâra* », qui désigne la visite du tombeau d'un saint.

[2] MORSY, Soheir A., « Spirit Possession in Egyptian Ethnomedicine : Origins, Comparison and Historical Specificity », *in* LEWIS, I. M., SAFI, A. al-, HURREIZ, S., dir., *Women's medicine. The Zar-Bori Cult in Africa and Beyond*, Edinburgh, Edinburgh University Press for the International African Institute, 1991, pp. 189-208.

[3] *Ibid.*, p. 208.

[4] NATVIG, Richard, *op. cit.*, pp. 178-188. Comme le note Richard Natvig, des recherches restent à entreprendre dans les archives du gouvernement, de la justice et de la police pour établir précisément les mesures prises contre le *zâr*.

[5] BLACKMAN, Winifred S., *The Fellahin of Upper Egypt. Their Religious, Social and Industrial Life, with a Special Reference to Survivals from Ancient Times*, Londres, Harrap, 1927, 331 p. ; traduction française : *Les*

zâr. Un certain nombre d'ouvrages et d'articles dénonçant les méfaits du *zâr* furent par ailleurs publiés à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle. Comme le note Abd al-Mun`im Shamîs[1], les réformateurs sociaux considéraient cette pratique « *comme une maladie grave qui détruisait les fondements de la société égyptienne* ». Leurs critiques portaient sur les débordements auxquels donnaient lieu ces cérémonies, les dépenses qu'elles occasionnaient et le charlatanisme des *kudya*-s. Le docteur `Abd al-Raḥmân Ismâ`îl, par exemple, s'attaque dans son ouvrage *Ṭibb al-rukka* (La Médecine populaire)[2], publié entre 1892 et 1894, aux superstitions concernant les maladies et leur traitement. Il développe notamment une critique morale du *zâr* qu'il accuse de corrompre les mœurs et de permettre tous les excès, les *kudya*-s favorisant selon lui les rencontres entre hommes et femmes. Dans un article paru en 1893 dans la revue *Jarîdat al-Nîl*[3], Zaynab Fawwâz dépeint pour sa part la grande autorité exercée par les *kudya*-s sur leurs « adeptes », qui leur vouent une véritable vénération. Les *kudya*-s prétendent qu'un esprit leur a demandé en songe telle ou telle chose et qu'il rendra la femme malade si elle ne répond pas à ses exigences. Les femmes seraient prêtes à tout pour satisfaire leurs demandes, jusqu'à voler leur mari, par crainte de la colère des *`afârît*-s. Zaynab Fawwâz soulève par ailleurs le problème de l'ignorance des femmes et notamment leur manque d'instruction religieuse : elles ne connaissent, selon elle, rien à leur religion hormis quelques noms de saints, ce qui les soumet entièrement au dire des *kudya*-s. Elle fait aussi mention du coût élevé du *zâr*, soit vingt à trente livres égyptiennes en plus des vêtements et des bijoux de prix que les femmes portent au cours de la cérémonie, qu'elle estime au-delà des sept cents livres.[4] Les dépenses occasionnées par le *zâr* sont également évoquées par Muḥammad Ḥilmî Zayn al-Dîn, dans son ouvrage *Maḍârr al-zâr* (Les méfaits du *zâr*), publié en 1903.[5] Il y raconte l'histoire d'une femme malade, qui s'en remet à une *kudya* et qui meurt faute d'un traitement efficace. Son livre s'ouvre sur cette maxime mise en exergue : « *trois choses ruinent une maison : les noces, les funérailles et le* zâr ».[6] `Abd al-Mun`im Shamîs voit dans l'édition de cet ouvrage par les imprimeries du ministère des Biens *waqf*-s la contribution du gouvernement à la lutte contre le *zâr*, au moyen de la persuasion.[7]

3 Le *zâr* dans le *Dictionnaire* de Aḥmad Amîn : un *zâr* sans excès

Aḥmad Amîn définit ainsi le terme « *asyâd* » : « [Le mot « *asyâd* »] *est utilisé en général pour désigner les saints parmi les êtres du monde invisible* (ahl `âlam al-ghayb) *ou les djinns* ».[8] « *Le mot* « asyâd » *est utilisé dans la langue du peuple égyptien pour signifier*

Fellahs de Haute-Egypte, vie religieuse, sociale et économique, le présent et les survivances anciennes, traduction de MARTY, Jacques, Paris, Payot, 1948, p. 168.

[1] SHAMÎS, `Abd al-Mun`im, *Al-jinn wa al-`afârît fî al-adab al-sha`bî al-miṣrî* (les djinns et les *`afârît*-s dans la littérature populaire égyptienne), s.l., al-hay'a al-miṣriyya al-`âmma lil-kitâb, 1976, p. 16.

[2] ISMÂ`ÎL, `Abd al-Raḥmân, *Ṭibb al-rukka*, 2 vol., le Caire, 1892-1894, 158 p. (traduction anglaise : *Folk Medicine in Modern Egypt, being relevant parts of the Ṭibb al-rukka or Old Wive's Medicine of `Abd al-Raḥmân Ismâ`îl* (La Médecine populaire dans l'Egypte contemporaine, extraits de Tibb al-rukka ou la médecine des vieilles femmes de *`Abd al-Raḥmân Ismâ`îl*), traduction de WALKER, John, Londres, Luzac, 1934, réédition New York, AMS Press, 1980, 128 p.).

[3] FAWWÂZ, Zaynab, *Jarîdat al-Nîl*, n° 200, 1893.

[4] L'argument financier opposé au *zâr*, si l'on reprend notamment les sommes très importantes mentionnées par Zaynab Fawwâz, tend à montrer qu'il n'était pas uniquement pratiqué par les couches les plus populaires de la société.

[5] ḤILMÎ ZAYN AL-DÎN, Muḥammad, *Maḍârr al-zâr* (Les méfaits du *zâr*), le Caire, Matba`at diwân `umûm al-awqâf, 1903, 84 p.

[6] SHAMÎS, `Abd al-Mun`im, *op. cit.*, p. 27.

[7] *Ibid.*, p. 28.

[8] « Al-asyâd », p. 45.

les `afârît-s *et les saints qui possèdent les humains, et en particulier les femmes, et qui s'incarnent* (tataqammaṣu) *dans leur corps* ».[1] Les esprits dénommés seigneurs ou maîtres (*asyâd*) dans le *zâr* renvoient donc aux saints, aux djinns et aux `*afârît*-s.

La croyance en la possession, telle qu'elle ressort de ces deux définitions, apparaît assez générale et répandue. Aḥmad Amîn l'illustre par un certain nombre d'expressions : « `*alayhi asyâd* »[2] : mot à mot il a sur lui un esprit ; « *rakibahu `ifrît* » : un `*ifrît* le possède, du verbe *rakiba*, chevaucher un animal, monter dans un véhicule ou embarquer sur un bateau ; « *gettah mesh khâliṣa* » : son corps n'est pas libre. Il emploie également les verbes *taqammaṣa*[3], s'incarner, et *labisa*[4], se vêtir, ce qui comporte l'idée que les esprits se vêtissent des corps humains. La croyance en la possession comme cause de maladie revêt de même un caractère général : « [Les Egyptiens] *croient que la cause des maladies est une* jinniyya *noire qui possède les hommes ou les femmes* » [5], que l'on ne pourra se concilier que par le *zâr*. Cependant si la possession et le *zâr* paraissent concerner tant les hommes que les femmes dans l'article « Al-jinn »[6], Aḥmad Amîn note que « *les esprits s'unissent plus souvent aux femmes qu'aux hommes en raison de la fragilité de leurs nerfs, de la délicatesse de leur caractère et de leur prédisposition à se trouver sous l'emprise des chimères* (al-awhâm) ».[7] Et les descriptions de séances de *zâr* données dans les articles « El-asyâd » et « Al-zâr »[8] n'intéressent que des femmes.

Deux des six articles se référant au zâr ne contiennent que de simples mentions. Dans « Taskhîr al-jânn », Aḥmad Amîn évoque le père d'un ami qui ne croyait ni au *zâr*, ni à la vision des djinns.[9] L'article « El-gaza` » qui traite principalement du caractère excessif des sentiments des Egyptiens, dans la joie comme dans le chagrin, se termine par cette maxime : *« trois choses ruinent une maison : les noces, les funérailles et le zâr. »*[10]

Dans l'article « El-asyâd », Aḥmad Amîn indique les différentes origines géographiques des esprits à l'œuvre dans le *zâr* : il existe des esprits soudanais, maghrébins, éthiopiens, arabes, du Hedjaz ou du Najd. Il explique comment ils sont représentés par des airs de musique, des chants, des danses et des costumes qui leur sont propres, au travers desquels ils se manifestent et qui permettent de les identifier. « *Chacun de ces esprits a des vêtements correspondant à sa race, des chants correspondant à sa langue, des danses correspondant à sa nation et des rythmes de tambour correspondant à ses danses. Si le* shaykh *qui possède la femme est arabe, elle porte pendant le* zâr *des vêtements arabes, exécute des danses arabes et la troupe interprète pour elle des chants en langue arabe. Si le shaykh se manifeste par sa bouche, il parle en arabe. Il en va de même si le* shaykh *est maghrébin, soudanais ou éthiopien.* »[11] Les esprits sont identifiés grâce à la musique. Lorsque que le *shaykh* est inconnu, la *kudya* et ses assistantes jouent sept airs différents, la femme

---

[1] « Al-asyâd », p. 45.
[2] Cette expression et les deux suivantes sont données dans l'article « Al-asyâd », p. 45.
[3] « Al-asyâd », p. 45.
[4] « Jinn », p. 142 et « al-zâr », p. 217.
[5] « Jinn », p. 142.
[6] *Ibid.* p. 142.
[7] « Al-asyâd », p. 45.
[8] « Al-asyâd », pp. 45-47 et « Al-zâr », p. 217.
[9] « Taskhîr al-jânn », p. 119.
[10] « El-gaza` », p. 137. Cette maxime est probablement issue de l'ouvrage de ḤILMÎ ZAYN AL-DÎN, Muḥammad, *op. cit.*, 84 p.
[11] « Al-asyâd », pp. 45-46.

possédée s'habillant de manière correspondante pour chacun d'entre eux. L'air auquel elle réagit en dansant est celui de l'esprit qui la possède. Dans l'article « Al-zâr », Aḥmad Amîn décrit le déroulement d'une séance au cours de laquelle la femme pour qui se tient cette cérémonie se trouve possédée successivement par deux esprits. Il accorde une large place aux chants utilisés dans le *zâr*, près de la moitié du texte de « El-asyâd » (33 lignes sur 45), près d'un tiers pour « Al-zâr » (13,5 lignes sur 46). Il évoque également dans l'article « Al-bakhûr »[1], l'utilisation magique de l'encens dans le *zâr*.

L'article sur le *zâr* de Zaynab Fawwâz, paru en 1893 dans la revue *Jarîdat al-Nîl*[2] constitue une source non citée du *Dictionnaire*. La comparaison avec l'article « Al-zâr » est intéressante à plus d'un titre.

Extrait du texte de Zaynab Fawwâz :

« *Quand nous fûmes assises, la* kûdyâ *se leva, plaça une chaise au centre de l'assemblée où elle installa la maîtresse de la maison dont nous étions les hôtes, et apporta deux poules et un coq. Elle leur attacha les pattes et posa le coq sur sa tête et les poules sur ses épaules. Elle commença les récitations habituelles et entonna les chants, que les poules, de peur, accompagnaient de cris aigus à en faire trembler les murs. Les participantes se passèrent les mains sur le visage et dirent toutes ensemble : « Avec votre permission, ô seigneurs, de l'aide ô gens de Dieu, aidez-nous ô seigneurs »* (Dastûr yâ asyâdî madad yâ ahl Allâh naẓra yâ asyâdî).

Tout en récitant, la kûdyâ *tenait à la main un tambourin, nommé «* bandîr *» par les membres de cette communauté. Elle commença à le frapper et entonna les chants de cette communauté. Lorsqu'elle eut terminé, elle déposa le coq et les poules et sortit dans la cour intérieure de la maison. Elle en ramena le plus beau bélier et ordonna de l'égorger. Quand il eut la gorge tranchée, elle recueillit le sang dans un plat et ordonna à la femme de le boire et de s'en enduire les membres ; ce qu'elle fit. Nous regardions toutes cette chose qui faisait frissonner les corps d'horreur et répugnait les âmes saines car nous savions la consommation du sang illicite, tout comme celle des cadavres d'animaux et de la viande de porc. Quand elle eut accompli cette action abominable, les femmes l'entourèrent, tenant des tambours et des cymbales. Alors commencèrent les festivités les plus grandioses qu'elle eût connues, je pense, depuis son mariage, tout en étant tâchée de sang au lieu de porter une tenue de noce. Puis elles la firent asseoir devant la* kûdyâ *et se placèrent à sa suite, chacune à sa place avec les femmes invitées. L'assistance était en ordre, on apporta du café et elles prirent une demi-heure de repos. Puis elles saisirent leurs tambours et les frappèrent d'un rythme désagréable en entonnant des chants surprenants. La femme resta agenouillée devant les batteuses de tambour, la tête renversée sur le sol, jusqu'à ce que l'une d'entre elles vînt avec un paquet de vêtements contenant un costume masculin. Elle l'habilla d'une cape du plus beau brocart. Elle y prit des vêtements de soie indienne aux bordures travaillées d'argent et un tarbouche orné de perles, et en sortit une épée et un poignard incrustés d'argent. La femme saisit l'épée et le poignard dans ses mains et se tint vacillante devant l'assemblée imposante. La musique et les chants continuaient. Elle se dressa soudain et dit : « la paix soit sur vous ».*
On lui répondit : « bienvenue, qui es-tu ? » « Je suis le shaykh `Abd al-Salâm ». Alors elles jouèrent pour elle de la manière habituelle au shaykh `Abd al-Salâm. Elle dansa d'une façon

[1] « Al-bakhûr », p. 81.
[2] FAWWÂZ, Zaynab, *Jarîdat al-Nîl*, n° 200, 1893, citée par SHAMÎS, `Abd al-Mun`im, *op. cit.*, pp. 19-23.

étrange et curieuse. Quand la partie se termina, la dirigeante du groupe, la kûdyâ*, se leva et la massa pour qu'ainsi le shaykh `Abd al-Salâm s'en allât.*

Puis l'épouse du shaykh `Abd al-Salâm, al-sayyida Raqiya arriva et pénétra dans le corps de la femme. « La paix soit sur vous, mesdames », dit-elle d'une voix distinguée qui portait les marques de l'affectation. Elle salua l'assemblée et demanda les vêtements et les bijoux. On lui apporta sept costumes de brocart, de couleurs différentes. Il y avait avec chaque costume une pièce de crêpe de soie (burunguk) *de couleur assortie, nommée* ṭarḥa[1]*, dont les bords étaient richement brodés d'or. On lui apporta les bijoux, des tours de cou, des bracelets, des bracelets de chevilles, de lourds colliers d'or avec des pendentifs, des bagues de grosseur inhabituelle, des amulettes, et d'autres choses encore. Elles jouèrent pour elle de sept manières différentes, et elle portait à chaque fois un costume et des bijoux particuliers. Sur ces entrefaites, quelques convives se levèrent et dansèrent avec elle. Leurs vêtements et leurs parures n'étaient pas moindres que ceux que j'ai décrits. Les plus pauvres portaient des bijoux d'argent. La valeur des bijoux, des vêtements et autres qui se trouvaient là dépassait les sept cents guinées. Quand elles eurent terminé, l'épouse du shaykh `Abd al-Salâm s'en alla après avoir salué l'assemblée.*

*Puis le fils du shaykh `Abd al-Salâm arriva et prit possession du corps de la femme. Alors ses attitudes changèrent, elle retomba en enfance. Elle était assise par terre et s'amusait telle une enfant, avec une simulation évidente. Elle lui jouèrent l'air habituel* [au fils du shaykh `Abd al-Salâm] *et elle fit des cabrioles comme les bambins jusqu'à ce que l'air se terminât et que l'enfant la quittât pour rejoindre sa mère.*

Après lui se présenta l'esclave du nom de Marjân. Il parlait une langue comme celle des esclaves et dansa de la manière habituelle puis il s'en alla. Vint alors la servante, son épouse. Elle prit place dans le corps de la femme, qui se leva au centre de la scène et se mit à pousser des hurlements insupportables, à jeter le trouble dans les esprits et l'épouvante dans les cœurs. Elle s'écria : « Je ne veux cuisiner qu'avec une cuillère en argent. Je ne veux tenir qu'un fer à repasser en argent.[2] Si vous ne préparez pas cela pour moi, je la rendrais aveugle, je la rendrais malade et je ne la laisserais pas s'en relever. »

Les femmes se dressèrent de toute part et l'entourèrent, chacune d'entre elles lui baisant les mains et lui demandant de lui pardonner. Son indocilité et son aversion s'amplifièrent jusqu'au moment où la grande kûdyâ *se leva et s'engagea à lui préparer tout cela pour la semaine suivante.*

Après quoi le dîner fut servi et la femme pour laquelle se tenait le zâr *entoura ses convives de toute l'affabilité, la prévenance, la courtoisie et la délicatesse qui convenaient. »*

Traduction de l'article de Aḥmad Amîn « Al-zâr »

« *La directrice du* zâr *se nomme la* kudya*. La* kudya *se lève et place une chaise au centre de l'assemblée, où s'assied la maîtresse de la maison pour laquelle se tient le* zâr*. Elle apporte deux poules et un coq, leur attache les pattes et pose le coq sur sa tête et les poules*

---

[1] La *ṭarḥa* est un grand voile qui recouvre la tête et les épaules.

[2] « *Al-jandara al-fiḍḍa* », p. 22. Le *Sabil* traduit par machine à repasser. Le verbe « *gandar* » signifie essorer selon le dictionnaire de Hinds et Badawi, p. 175.

sur ses épaules. Puis elle prononce les récitations habituelles et entonne les chants que les poules accompagnent de cris aigus. Les participantes disent ensemble : « Avec votre permission, ô seigneurs, de l'aide ô gens de Dieu, ô seigneurs » (Dastûr yâ asyâdî madad yâ ahl allah yâ asyâdî). *La* kudya *et ses assistantes frappent des tambours et chantent sur différents airs. Puis elles se rapprochent de la maîtresse de la maison et accélèrent les battements des tambours. La maîtresse de maison s'agenouille devant les musiciennes. L'une d'entre elles vient ensuite avec les vêtements des* asyâd-s. *Il s'agit d'une cape* (`abâ'a) *de brocart, d'un tarbouche orné de perles, d'une épée et d'un poignard incrustés d'argent. La femme saisit l'épée et le poignard dans ses mains et se tient vacillante devant cette assemblée. La musique et les chants continuent. La maîtresse de la maison se dresse soudain et dit : « la paix soit sur vous ». On lui répond : « bienvenue, qui es-tu ? ». Elle dit, par exemple : « Je suis le shaykh `Abd al-Salâm. » A ce moment-là, elles jouent au tambour les airs appelés du nom du shaykh `Abd al-Salâm. La maîtresse de maison exécute une danse étrange, correspondant au shaykh `Abd al-Salâm. Quand la partie se termine, la* kudya *se lève, masse la maîtresse de la maison et le shaykh `Abd al-Salâm s'en va. Puis la maîtresse de maison prétend qu'elle est encore possédée par l'épouse du shaykh `Abd al-Salâm et dit d'une voix distinguée : « La paix soit sur vous, mesdames ! ». Elles lui apportent des vêtements féminins, correspondant à l'épouse du shaykh `Abd al-Salâm. Chaque costume est en soie, de différentes couleurs, il y a des bagues, des bracelets de cheville et des bracelets. Puis elles lui jouent les airs qui correspondent au shaykh `Abd al-Salâm. Et tout cela n'est qu'illusion parmi les illusions. »*
(Aḥmad Amîn donne à la suite deux exemples de chants utilisés dans le *zâr*)[1].

Aḥmad Amîn ne relate donc pas le déroulement entier de la séance de *zâr* décrite par Zaynab Fawwâz. Il n'évoque que les deux premières manifestations des esprits sur les cinq que compte le texte dont il s'est inspiré. Il n'a pas repris l'épisode du sacrifice du bélier, lorsque la femme pour laquelle se tient le *zâr* consomme le sang de l'animal et s'en enduit les membres. Les rituels magiques procèdent souvent par transgression ou inversion des normes, en utilisant notamment des « ingrédients » impurs, immondes ou interdits comme le sang, les excréments, les ordures, les ossements, les fœtus, etc. C'est pourquoi l'approche de telles pratiques, qui apparaissent absurdes, répugnantes et illicites, se révèle délicate. On peut rappeler ici que le principal reproche adressé au *Dictionnaire*, tel que le rapporte son auteur en introduction, est de jeter le discrédit sur les Egyptiens en consignant des superstitions et des illusions. Aḥmad Amîn adopte cependant une grande réserve face à des pratiques qui devaient s'avérer particulièrement choquantes et qu'il évite d'aborder. On retrouve par exemple une retenue semblable dans sa description « minimaliste » du rite qui consiste, pour les femmes stériles, à enjamber plusieurs fois le cadavre d'un homme assassiné.[2] Mais surtout, Aḥmad Amîn ne dit rien du dénouement de la séance et de son paroxysme, lorsque l'esprit exprime ses exigences, et cela de manière particulièrement violente et menaçante, ainsi que le rapporte Zaynab Fawwâz. Il décrit avec précision l'identification et la manifestation des esprits au travers des airs de musique, des chants, des danses et des costumes qui les représentent, mais ne donne aucune indication sur les causes de la possession, son diagnostic et son traitement par le *zâr*. Ainsi, le but du *zâr*, soit la conciliation des esprits par des offrandes et la participation régulière à des séances, n'apparaît pas clairement dans le *Dictionnaire*. Cet ouvrage offre donc une présentation incomplète du *zâr*. Par ailleurs, si Aḥmad Amîn s'inspire

[1] Les chants cités par Aḥmad Amîn sont vraisemblablement extraits de l'article de Zaynab Fawwâz, qui donne l'intégralité des chants utilisés lors d'une séance de *zâr*. On peut aussi voir les textes rapportés par SHAMÎS, `Abd al-Mun`im, *op. cit.*, pp. 29-43.
[2] « Al-khaṭwa », p. 194 et « Al-`uqm », p. 286. Voir les pratiques magiques.

des textes publiés à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle contre le *zâr*, comme l'article de Zaynab Fawwâz ou l'ouvrage de Muḥammad Ḥilmî Zayn al-Dîn, *Maḍârr al-zâr* (Les Méfaits du *zâr*), dont il cite la maxime mise en exergue, il ne reprend pas les principales critiques opposées au *zâr*, à savoir les débordements que permettaient ces cérémonies, les dépenses engagées ou le charlatanisme des *kudya*-s. L'idée selon laquelle *« trois choses ruinent une maison : les noces, les funérailles et le zâr »*[1] ne se trouve ainsi ni expliquée ni développée. L'auteur n'en exprime pas moins son opinion. Il range le *zâr* parmi les illusions (*awhâm*) et les chimères, auxquelles sont prédisposées les femmes, en concluant ainsi sa description d'une séance de *zâr* : « *tout cela n'est qu'illusion parmi les illusions* »[2].

Aḥmad Amîn donne donc du *zâr* une description incomplète et surtout sans excès, puisqu'il n'évoque pas ses aspects les plus violents, choquants ou gênants, qu'il s'agisse des transes - il ne parle pas de transe mais de danses[3] -, des sacrifices d'animaux ou encore du caractère terriblement menaçant des esprits.

---

[1] « El-gaza` », p. 137.

[2] « Al-zâr », p. 217. Ce jugement catégorique tranche avec la neutralité du ton adopté dans la description de la séance de *zâr*, dont il paraît même interrompre le cours. Aḥmad Amîn donne également dans son autobiographie la description d'une séance de *zâr*, à laquelle il dit avoir assisté dans son quartier natal. Une femme se prétendait possédée par un *`ifrît* soudanais. Elle fit appel à une *kudya*, qui vient avec ses assistants, hommes et femmes, portant des tambours. La séance se déroula en présence des femmes et des enfants qui s'étaient réunis dans la maison de la femme possédée. L'auteur estime qu'il est peut-être vrai que les femmes perdent conscience et dansent de manière involontaire. Il signale qu'un mouton et des volailles furent sacrifiés et que les vêtements de la femme possédée furent trempés dans leur sang. Il indique pour sa part que malgré les nombreuses tentatives qu'il fit pour se balancer en rythme comme les femmes, il ne sentit « *ni* [ses] *nerfs s'agiter, ni* [son] *âme s'émouvoir* ». Il note cependant que ce fut « *un spectacle étrange et beau* ». La maladie de la femme possédée était manifestement une « *illusion* », et son remède, le *zâr*, « *un acte illusoire* ». AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, Le Caire, Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, 7e édition (1re édition 1950), s.d., p. 32.

[3] Si ce n'est dans l'article « Jinn », p. 142, où il écrit que la personne possédée se balance en rythme et accomplit des mouvements acrobatiques.

Chapitre VII

La fatalité, le destin, la chance et la fortune

Une vingtaine d'articles du *Dictionnaire* traitent de la croyance à la fatalité, au destin, à la chance et à la fortune. Quatorze articles au total abordent la croyance à la fatalité et au destin.[1] Au niveau des entrées du *Dictionnaire*, ce thème apparaît dans l'intitulé de deux articles, « El-^{q}esma » (le destin, le sort qui nous est échu) et « Al-qaḍâ' wa-l-qadar » (la fatalité, la volonté de Dieu).[2] On dénombre treize articles concernant la croyance à la chance et à la fortune.[3] Deux d'entre eux portent un titre en liaison avec ce sujet : « Al-ḥaẓẓ » (la chance) et « Al-ṭâli` » (la fortune, l'horoscope).[4] Il est à noter que les articles « Alf layla wa layla » (les *Mille et une nuits*), « Al-amthâl » (les proverbes), « In wa idhâ » (la conjonction si), « Al-khurâfât wa-l-awhâm » (les superstitions et les illusions) et « El-yânaṣîb » (la loterie) mettent en rapport les croyances à la fatalité, au destin et à la fortune en les présentant ensemble.[5] La croyance à la chance et au destin, citée parmi les superstitions et les illusions, est présentée comme une inclination caractéristique des Egyptiens. Ainsi dix des quatorze articles répertoriés sur la fatalité et la moitié des textes consacrés à la fortune étudient des croyances, des attitudes et des expressions attribuées à l'ensemble des Egyptiens.[6]

1 La résignation fataliste au malheur : la croyance à la fatalité et au destin (*al-qaḍâ' wa-l-qadar*) :

La croyance à la fatalité et au destin est présentée à plusieurs reprises comme un trait caractéristique des Egyptiens. Elle apparaît, telle que la qualifie Aḥmad Amîn, très étendue, exagérée et profondément ancrée. « *Ils croient à la chance et au destin et leur attribuent toute action bonne ou mauvaise* ».[7] « *Les Egyptiens croient de manière exagérée à la fatalité et au destin.* »[8] « (...) *les Egyptiens sont les gens qui ont le plus de croyances concernant la fatalité, le destin, la chance et la fortune* ».[9] Les Egyptiens sont « *très proches du fatalisme* (jabriyya) ».[10] L'article sur la religion (« Al-dîn »), qui décrit la grande influence de l'islam sur

---

[1] « Alf layla wa layla », p. 56, « Al-amthâl », 45, pp. 61-70, « In wa idhâ », pp. 72-74, « Ḥaddûta », pp. 155-161, « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190, « Al-khaṭwa », p. 194, « Al-dîn », pp. 200-201, « Al-shu`ûr al-waṭanî », pp. 250-252 , « El-$^{q}$esma », p. 325, « Al-qaḍâ' wa-l-qadar », p. 327, « Al-lawâzim », p. 348, « Ma`alehsh », p. 373, « El-mu^{q}âṭa`a », p. 376, « El-yânaṣîb », p. 419.

[2] « El-^{q}esma », p. 325, « Al-qaḍâ' wa-l-qadar », p. 327.

[3] « Istiḥḍâr al-arwâḥ », pp. 35-36, « Alf layla wa layla », p. 56, « Al-amthâl », pp. 61-70, « In wa idhâ », pp. 72-74, « Burj », p. 84, « Taskhîr al-jânn », pp. 116-119, « Ḥaddûta », pp. 155-161, « Al-ḥaẓẓ », pp. 171-172 , « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190, « Al-zâyirja », p. 218, « Al-ṭâli` », pp. 275-276, « Nebayyin zîn », p. 395, « El-yânaṣîb », p. 419.

[4] « Al-ḥaẓẓ », pp. 171-172 , « Al-ṭâli` », pp. 275-276.

[5] « Alf layla wa layla », p. 56, « Al-amthâl », pp. 61-70, « In wa idhâ », pp. 72-74, « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190, « El-yânaṣîb », p. 419.

[6] « Al-amthâl », pp. 61-70, « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190, « Al-khaṭwa », p. 194, « Al-dîn », pp. 200-201, « Al-shu`ûr al-waṭanî », pp. 250-252 , « El-$^{q}$esma », p. 325, « Al-qaḍâ' wa-l-qadar », p. 327, « Al-lawâzim », p. 348, « Ma`alehsh », p. 373, « El-mu^{q}âṭa`a », p. 376, « El-yânaṣîb », p. 419 pour la croyance à la fatalité et au destin ; « Al-amthâl », pp. 61-70, « Taskhîr al-jânn », pp. 116-119, « Al-ḥaẓẓ », pp. 171-172 , « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190, « Al-zâyirja », p. 218, « Al-ṭâli` », pp. 275-276, « El-yânaṣîb », p. 419 pour la croyance à la fortune et à la chance.

[7] « Al-khurâfât wa-l-awhâm », p. 190.

[8] « Al-qaḍâ' wa-l-qadar », p. 327.

[9] « El-yânaṣîb », p. 419.

[10] « Al-qaḍâ' wa-l-qadar », p. 327.

la vie sociale égyptienne fait également mention de la croyance à la fatalité et au destin. Celle-ci apparaît cependant aux côtés de croyances et de pratiques religieuses que l'auteur juge par ailleurs contestables : « *D'un autre côté, il y a les croyances aux djinns et à leur influence, la croyance au* dhikr *et aux saints. Ils ne font rien sans dire* « In shâ' Allâh » (si Dieu le veut) *et n'accomplissent pas de bonne action sans dire* « Al-ḥamdu li-llâh » (Dieu soit loué). *Ils croient fermement à la fatalité et au destin, par conséquent ils n'ont ni espoir pour ce qui est à venir, ni regret pour ce qui est passé.*»[1]

La langue dialectale et la « littérature populaire » sont révélatrices de la croyance et de la soumission à la fatalité. Celles-ci se manifestent en effet au travers des contes et des histoires, des dires et des proverbes, des expressions courantes, dans lesquels Aḥmad Amîn puise ses exemples. Il indique ainsi qu'il existe de nombreuses histoires (*ḥikâyât*) au sujet de la fatalité.[2] A deux reprises, à propos des *Mille et une nuits*, il note que la fatalité en est l'un des principaux piliers et que la plupart de ces contes sont fondés sur la croyance à la fatalité.[3] S'interrogeant sur l'influence des contes en langue dialectale (*ḥaddûta*), qui forment un chapitre important de l'éducation des enfants, il déplore que la plupart d'entre eux aient trait aux djinns, aux ruses des femmes et aux jeux du destin.[4] Un article consigne un récit mettant en garde contre les conjectures, qui se voient souvent contrariées par le destin.

« *Si un homme dit : « je ferai cela », ils lui répondent : pas de conjecture*[5]*, c'est-à-dire n'anticipe pas sur le temps, le destin pourrait t'être contraire et dis « Si Dieu le veut ».*

Ils racontent qu'un homme avait chez lui une jarre remplie de lait, suspendue au plafond. Il était allongé sur son lit et regardait la jarre. Il souhaitait vendre son lait et acheter des œufs avec son prix. Puis s'il a beaucoup d'œufs, il les vendra et achètera une brebis. La brebis lui donnera de nombreuses autres brebis, qu'il emmènera paître. Et si l'une d'entre elles lui désobéit, il la frappera de son bâton comme cela. Il agita son bâton, atteignit la jarre qui se brisa et le lait se répandit en pure perte.[6]

Ils racontent [cette histoire] *pour montrer que les désirs ne se réalisent pas toujours. Ils nomment cela «* mu^{q}âṭa`a *». Les conjectures peuvent avoir des répercussions sur celui qui les fait et, bien plus, elles incitent souvent le destin à les contrarier.* »[7]

De nombreux proverbes en langue dialectale témoignent également « *d'une profonde croyance au destin et à la chance* »[8]. Aḥmad Amîn en donne plusieurs exemples.[9] Certains soulignent le caractère irrémédiable de la destinée : « Ce que délie la fatalité ne connaît ni médecine, ni remède »[10] ou encore le célèbre proverbe « Ce qui a été décidé s'accomplit et à

---

[1] « Al-dîn », p. 201. Voir aussi Djinns, démons, *`afârît*-s et autres créatures surnaturelles et Saints et soufis.
[2] « Al-qaḍâ' wa-l-qadar », p. 327.
[3] « Alf layla wa layla », p. 56, « Al-qaḍâ' wa-l-qadar », p. 327.
[4] « Ḥaddûta », pp. 155-161.
[5] « *Balâsh mu^{q}âṭa`a* ». Selon le dictionnaire de Hinds et Badawî, le mot « *mu$^{q}$âṭa`a* » signifie faire des conjectures sur ce qui n'est connu que de Dieu seul, la durée de la vie ou des gains futurs par exemple.
[6] Ce récit n'est pas sans évoquer « La laitière et le pot au lait » de La Fontaine, qui s'inspire du recueil de fables *Kalîla wa-Dimna*.
[7] « El-mu^{q}âṭa`a », p. 376.
[8] « In wa idhâ », p. 73.
[9] « Al-amthâl », pp. 61-70, « Al-khaṭwa », p. 194, « Al-qaḍâ' wa-l-qadar », p. 327.
[10] « *Idha ḥall el-qaḍâ' la yenfa` el-ṭebb wala dawâ* », « Al-amthâl », p. 69.

l'heure du destin, la vue s'obscurcit »[1], qui signifie que nul, malgré sa sagesse, n'échappe à son destin. Quant au bonheur, il « *n'est pas dû à la capacité (mais à la destinée)* ».[2] L'auteur note de même que les Egyptiens emploient le mot « pas », « enjambée » (*khaṭwa*) « *pour signifier leur croyance à la fatalité et au destin et disent : d'un pas à l'autre, Dieu fait ce qu'il veut. On n'avance pas d'un pas sans la permission de Dieu* ».[3] D'autres proverbes évoquent l'abandon à la providence : « L'homme propose et Dieu dispose »[4] ; « Tu te couches de feu, tu te réveilles de cendre, Dieu pourvoit à tout »[5].

Outre les contes et les proverbes, Aḥmad Amîn s'attache à décrire précisément l'emploi des expressions « *ma`alehsh* » (tant pis, cela ne fait rien, ne t'en fais pas) et « *ᵍesma* » ou « *ᵍesma we nasîb* », qui signifie « c'est le destin ».[6] Dans l'article qu'il consacre au terme « *ma`alehsh* », l'auteur juge que les Egyptiens y recourent de manière excessive : ils l'« *emploient bien trop souvent, pour manifester leur acceptation de la fatalité et du destin, quand une catastrophe s'abat sur leurs enfants* [ou affecte] *leurs biens. A la mort de son fils, il dit* « ma`alehsh *», si ses cultures sont perdues, il dit* « ma`alehsh *», et ainsi de suite ...* »[7]

Il y revient dans un article dédié aux expressions courantes ou aux tics de langage des Egyptiens (« Al-lawâzim »).

« *Parmi les expressions courantes des Egyptiens qui retiennent l'attention* [figure] *le mot* « ma`alehsh *! ». Ils l'emploient de manière plaisante* (laṭîfa). *Ils disent « ma`alehsh ! » quand ils sont frappés par le malheur par soumission au destin et exhortation à la patience. Ils le disent de même lorsqu'ils sont victimes d'un désastre financier sans regret pour ce qui est passé et sans espoir pour ce qui est à venir. Et puis ils l'emploient de manière stupide* (sakhîfa). *Quand ils subissent l'oppression d'un dirigeant tyrannique, au lieu d'exiger l'application de la justice, ils disent « ma`alehsh ».*

Ils l'emploient également comme prétexte à la paresse et à ne fournir aucun effort pour gagner leur pain quotidien. Quand les vers dévastent [les champs de] *coton, ils disent « ma`alehsh ! » sans chercher à assainir* [leurs cultures]*, et ainsi de suite.* »[8]

Son usage semble particulièrement ancré. L'auteur estime que, même si un dirigeant parvenait à abolir en Egypte les expressions « *ma`alehsh* », « *baqshîsh* » et « *wa-ana mâ lî* »[9], sa réforme ne serait pas une mince affaire.[10] « *Ma`alehsh* » caractérise également l'Egypte aux

---

[1] « *Mâ ᵍaddar yekûn we waᵍt el-ᵍadar yu`mâ el-baṣar* », « Al-amthâl », p. 69, « Al-qaḍâ' wa-l-qadar », p. 327. Seule la seconde partie de ce proverbe « A l'heure du destin, la vue s'obscurcit » est présentée dans l'article « Al-amthâl ».

[2] « *El-sa`d ma-huwwa-sh be-l-shaṭâra* », « Al-amthâl », p. 69 et selon la traduction proposée par TADIE, Arlette, *Le Sel de la conversation. 3 000 proverbes d'Egypte*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, proverbe n° 16.158, p. 521.

[3] « Al-khaṭwa », p. 194.

[4] « *Teḥûsh el-wuḥûsh, ghêr rezᵍ-ak ma-teḥûsh* », « Al-amthâl », p. 69 et selon la traduction proposée par le dictionnaire de Hinds et Badawi, p. 927.

[5] « *Tebât nâr we-teṣbaḥ rumâd, la-ha rabb yedabbar-ha* », *ibid.*, p. 69. Voir aussi les variantes consignées par TADIE, Arlette, *op. cit.*, proverbes n° 4.150, p. 127, n° 16.15, p. 501 et n° 17.54, p. 560.

[6] « El-ᵍesma », p. 325, « Al-lawâzim », p. 348, « Ma`alehsh », p. 373, « El-yânaṣîb », p. 419.

[7] « Ma`alehsh », p. 373.

[8] « Al-lawâzim », p. 348.

[9] « *Wa-ana mâ lî* » signifie « et qu'est-ce que ça peut me faire ? ». Sur les expressions « *baqshîsh* » et « *wa-ana mâ lî* », voir aussi les articles « Baqshîsh », p. 92 et « Al-dhaqn », p. 205.

[10] « Al-lawâzim », p. 348.

yeux des Occidentaux qui « *se moquent peut-être de l'Egypte en disant qu'elle est le pays du* ma`alehsh ».[1]

L'auteur signale également que le terme « *ṣahyin* » équivalent à *ma`alehsh* est employé par les jeunes gens des milieux instruits (*al-awsâṭ al-muta`allima*).[2] Le mot « *ᵠesma* » connaît un usage similaire, lorsqu'un malheur arrive à quelqu'un concernant ses enfants, son commerce, son argent ou ses cultures. Il est aussi employé au sujet du sexe des enfants. « C'est le destin » disent les Egyptiens à celui qui n'a que des filles, ou seulement deux garçons ou deux garçons et des filles. Passé dans les langues européennes[3] comme dans les chansons, cette locution apparaît en outre comme un motif d'excuse.[4]

L'exposé de la croyance à la fatalité et au destin conduit Aḥmad Amîn à aborder l'opposition entre l'Orient et l'Occident : « [Le terme « *ᵠesma* » (destin)] *s'est répandu jusque dans les langues étrangères où il est pris* [pour signifier] *la différence entre l'Orient et l'Occident : l'Oriental fonde sa vie sur le destin, l'Occidental fonde la sienne sur la science et le travail.* »[5] Il rapporte également l'opinion des orientalistes qui expliquent l'indolence (*khumûl*) des Orientaux par leur croyance en la fatalité.[6] Il faut souligner combien sont rares, dans le *Dictionnaire*, les références à une culture, des traditions ou des traits de caractère communs aux Egyptiens et aux Orientaux. L'Egypte que décrit Aḥmad Amîn, loin d'être orientale ou arabe, est avant tout égyptienne. Il est intéressant de constater que c'est justement au sujet du fatalisme et de la croyance au destin que l'auteur évoque l'Orient, et ce, dans les deux principaux articles consacrés à ce thème, qui sont de surcroît les plus aisément repérables dans la table des matières du *Dictionnaire*.[7] Dans ces deux textes, la référence à l'Orient se construit dans son opposition avec l'Occident. Elle apparaît également comme une image renvoyée par l'Occident. Quatre articles font notamment mention du regard ou du jugement des Européens.[8] Le passage dans les langues européennes de certains termes, comme c'est le cas de « *ᵠesma* » ou « *naṣîb* » (chance, fortune), témoigne, selon Aḥmad Amîn, de leur emploi courant parmi les Egyptiens.[9] L'image qu'ont les Occidentaux de l'Egypte comme « *pays du* ma`alehsh » est également révélatrice de l'usage répété de cette expression.[10]

Aḥmad Amîn met précisément en évidence les conséquences négatives de la croyance à la fatalité. Un destin contrariant peut ainsi servir de prétexte ou de motif d'excuse.[11] On trouve des remarques similaires au sujet de l'expression « In shâ' Allâh » (si Dieu le veut) dans le petit article qu'il lui consacre dans la seconde partie du *Dictionnaire*, dédiée aux expressions égyptiennes. Employée pour évoquer la réalisation future de quelque chose, elle permet de justifier que telle ou telle chose n'a pas été faite parce que Dieu ne l'a pas voulu, alors que cela n'était qu'affaire de volonté.[12] La croyance à la fatalité incite également à la

---

[1] « Ma`alehsh », p. 373.
[2] « Al-lawâzim », p. 348.
[3] « El-ᵠesma », p. 325, « El-yânaṣîb », p. 419.
[4] « El-ᵠesma », p. 325.
[5] *Ibid.*
[6] « Al-qaḍâ' wa-l-qadar », p. 327.
[7] « El-ᵠesma », p. 325, « Al-qaḍâ' wa-l-qadar », p. 327.
[8] « El-ᵠesma », p. 325, « Al-qaḍâ' wa-l-qadar », p. 327, « Ma`alehsh », p. 373, « El-yânaṣîb », p. 419.
[9] « El-ᵠesma », p. 325, « El-yânaṣîb », p. 419.
[10] « Ma`alehsh », p. 373.
[11] « El-ᵠesma », p. 325.
[12] « In shâ' Allâh », *Al-ta`âbîr al-miṣriyya*, p. 428.

négligence du travail.[1] L'exemple de la résignation fataliste devant des récoltes perdues est le plus souvent cité.[2] Il intervient quatre fois, tandis que les problèmes d'argent figurent trois fois et le malheur touchant les enfants deux fois[3]. Deux articles précisent notamment que les Egyptiens laissent les vers et les insectes dévaster leurs cultures, en disant « *ma`alehsh* », car « *ce que Dieu a décidé s'accomplit* ».[4]

L'exemple des vers du coton revient une fois encore dans l'article consacré à l'agriculture (« Al-zirâ`a ») :

« *Les cultures et notamment le coton sont souvent atteints par un petit vers qui détruit plus ou moins sérieusement les récoltes. Le gouvernement ordonne aux habitants de les enlever avant que cela ne s'aggrave car la richesse du pays repose sur la récolte du coton. Depuis l'époque de Muḥammad `Alî et jusqu'à aujourd'hui, aucune étude scientifique de ces vers et des moyens d'en finir n'a été envisagée. Et les paysans continuent de croire que s'il y a des vers dans les cultures, cela provient de Dieu et que si* [la situation] *empire, cela provient de Dieu.* »[5]

La croyance à la fatalité explique aussi, selon l'auteur, que la paresse soit si répandue parmi les Egyptiens.[6] Il présente ainsi, comme nous l'avons vu, l'expression « *ma`alehsh* » comme un prétexte à la paresse et à ne fournir aucun effort pour gagner son pain quotidien.[7] Celle-ci apparaît par ailleurs comme l'un des caractères distinctifs de « l'égyptianité » : « *ils ont un penchant pour la paresse, à tel point qu'un homme qui n'a rien à manger ne se remue pas pour gagner son pain quotidien* ».[8] Aḥmad Amîn s'en réfère également aux orientalistes, pour lesquels l'indolence (*khumûl*) des Orientaux se trouve liée à leur croyance à la fatalité, en ce qu'elle les amène à s'en remettre au destin et à se contenter de ce qu'il leur apporte.[9] L'abandon au destin ou à la providence, le fait de se satisfaire de ce que l'on a sans chercher à améliorer sa situation se retrouvent dans l'article « Sa`at al-rizq » (l'abondance de bien) au

---

[1] « Al-qaḍâ' wa-l-qadar », p. 327.
[2] « El-^{q}esma », p. 325, « Al-qaḍâ' wa-l-qadar », p. 327, « Al-lawâzim », p. 348, « Ma`alehsh », p. 373.
[3] « El-^{q}esma », p. 325, « Al-lawâzim », p. 348, « Ma`alehsh », p. 373 pour l'argent, « El-$^{q}$esma », p. 325 et « Ma`alehsh », p. 373 pour les enfants.
[4] « Al-qaḍâ' wa-l-qadar », p. 327, « Ma`alehsh », p. 373.
[5] « Al-zirâ`a », p. 219. Le coton à longue fibre découvert en 1820 par Jumel fut imposé par Muḥammad `Alî dès 1822 grâce au monopole des achats agricoles. Entre 1820 et 1835, la production augmenta de 1 000 cantars (*qinṭâr*, soit 44,93 kg ou un demi-quintal environ) à 243 000, pour être multipliée par quatre entre 1845 et 1861. La guerre de Sécession (1861-1865) marqua « le boom du coton » en Egypte qui vit sa production passer de 600 000 cantars en 1861 à deux millions et demi en 1864. La culture du coton atteignit son point culminant en 1937 avec 500 000 tonnes. En 1950, la valeur de la production cotonnière, y compris l'huile et les tourteaux, constituait la moitié des revenus de l'agriculture et 80 % des exportations en valeur. La sensibilité des plants de cotonniers aux aléas climatiques et aux parasites expliquent des rendements irréguliers. On estimait par exemple à 30 % le déficit causé par les parasites sur la récolte du coton dans le Delta, en 1949. En cas d'attaque par le « ver rose » (*Gelechia gossypiella* Saunders), le « ver de la capsule » (*Earias insulana*) ou le « ver de la feuille » (*Prodenia Litura* F.), le nettoyage des plantations était un motif de corvée « d'utilité publique » et pouvait entraîner la fermeture des écoles. Voir BESANCON, J., « Portrait de l'Egypte rurale au milieu du XXe siècle », *in* AULAS, M. C., BESANCON, J., et *al.*, *L'Egypte d'aujourd'hui. Permanences et changements 1805-1976*, Paris, Editions du CNRS, 1977, pp. 195, 196 et 203. H. Ayrout indique qu'en 1936, la Société royale d'Agriculture promettait 20 000 livres égyptiennes de prix à qui découvrirait un remède contre ces parasites. AYROUT, Henry Habib S. J., *Mœurs et coutumes des fellahs*, Payot, 1938, p. 79.
[6] « Al-qaḍâ' wa-l-qadar », p. 327.
[7] « Al-lawâzim », p. 348.
[8] « Al-miṣriyya », p. 371.
[9] « Al-qaḍâ' wa-l-qadar », p. 327.

travers d'une histoire, que l'on peut mettre en rapport avec certains aspects de la croyance à la fatalité et au destin.

« [Les Egyptiens] *ont de nombreuses histoires populaires* (ḥikâyât sha`biyya) *qui témoignent du recours à Dieu et qui signifient qu'il vaut mieux s'en remettre à lui plutôt que de demander* [de l'aide] *aux riches. Ils ont de même des histoires qui montrent la répugnance qu'inspire l'abondance de biens, comme celle-ci que j'ai entendue hier. L'épouse d'un homme riche lui reprochait d'être occupé tout le jour par son travail et de ne pas jouir du bonheur de rester avec sa famille et de s'amuser avec elle. Elle lui montra un homme pauvre, qui habitait avec son épouse une baraque en face de leur palais. Il fabriquait des flûtes de roseau, qu'il donnait à sa femme qui les vendait. Après quoi, elle lui apportait du pain et des radis. Ils mangeaient, puis ils chantaient et dansaient. L'homme riche appela* [son voisin] *et lui reprocha de ne jamais venir lui rendre visite. L'homme lui répondit : « nous sommes de pauvres gens. Si nous demandons quelque chose, c'est à Dieu* [que nous adressons nos prières] *et nous n'avons aucunement besoin de ses créatures. Tout est parfait, Dieu soit loué ». L'homme riche lui donna trois billets de cent livres chacun et lui dit : « améliore ta situation avec cela ». L'homme retourna auprès de son épouse et ils se mirent à examiner le commerce auquel ils pourraient se consacrer : s'ils vendent des œufs, ceux-ci risquent de pourrir, et s'ils vendent des moutons ou des vaches, ceux-ci risquent de mourir. Et ils continuèrent à étudier ainsi ce qu'ils pourraient faire. Les soucis les accaparèrent, ils délaissèrent la flûte et la danse. Finalement, l'homme retourna chez le riche, lui rendit les trois cents livres et recommença à jouer de la flûte et à danser !* »[1]

Aḥmad Amîn situe enfin la croyance à la fatalité et au destin en relation avec la soumission à l'oppression, thème qui occupe une place importante dans le *Dictionnaire* et qui est lui aussi donné comme un trait particulier de « l'égyptianité ».[2] Il évoque l'emploi « *stupide* » de l'expression « *ma`alehsh* » quand il incite à se résigner face à l'oppression d'un dirigeant tyrannique.[3] Il explique de même que la haine et la colère ressenties lors de l'occupation britannique « *furent tempérées par la croyance à la fatalité et au destin. Dieu avait donné le pouvoir aux Anglais* [pour punir] *notre iniquité et notre désobéissance* ».[4]

Tout en détaillant les formes d'expression et les conséquences de la croyance en la fatalité, l'auteur lui oppose cependant un contre-exemple. « *Curieusement* [leur croyance en la fatalité] *ne les empêche pas d'agir dans les moments difficiles, lorsqu'un incendie se déclare dans une habitation, quand une maison s'écroule sur ses habitants ou lors de la crue du Nil, parce qu'en ces moments-là se révèlent d'instinct leur amour-propre et leur amour pour leur*

---

[1] « Sa`at al-rizq », p. 232.
[2] « Al-miṣriyya », pp. 370-371.
[3] « Al-lawâzim », p. 348.
[4] « Al-shu`ûr al-watanî », p. 251. Dans son autobiographie, au sujet de la crainte et du désespoir qui s'étaient emparés des Egyptiens après l'occupation anglaise, Aḥmad Amîn explique que son père parlait rarement de politique et que, s'il le faisait, sa « *philosophie* » était celle de la grande majorité du peuple : l'occupation britannique était la fatalité de Dieu et sa revanche contre ses serviteurs, contre leur iniquité et celle de leurs dirigeants, le châtiment de leur désobéissance aux préceptes divins. Aḥmad Amîn considère qu'une telle philosophie empêchait toute critique envers les dirigeants et les Anglais. Il rapporte également qu'enfant, il demanda à son père si les Anglais étaient croyants au point que Dieu leur ait donné la victoire et le pouvoir sur les Egyptiens : son père le rabroua et ne lui répondit pas. AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, Le Caire, Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, 7e édition (1re édition 1950), s.d., pp. 63-64.

semblables (*ḥubb al-naw`*). »[1] L'instinct de survie, la solidarité et le courage permettent ainsi de dépasser cette inclination à la résignation fataliste, si forte soit-elle.

2 La chance et la fortune (*bakht*, *ḥaẓẓ*, *naṣîb*, *ṭâli`*) :

Cinq articles mettent en rapport les croyances à la fatalité, au destin et à la fortune en les présentant ensemble.[2] Une telle croyance apparaît caractéristique des Egyptiens, qui « *croient beaucoup à la chance* »[3] et qui « *sont les gens qui ont le plus de croyances concernant la fatalité, le destin, la chance et la fortune* (al-bakht wa-l-naṣîb) ».[4] La croyance à la chance et à la fortune se manifeste au travers de contes, de proverbes ou de poèmes. L'auteur donne ainsi un exemple d'un conte en langue dialectale (*ḥaddûta*) qui témoigne d'une croyance « *excessive à la chance* (ḥaẓẓ) »[5] et qui montre que la cupidité ne mène à rien.

« *Il était un homme pauvre et bon, affectueux envers sa femme et ses enfants. Son épouse lui demanda un jour de prendre un bol* (sulṭâniyya) *et de lui rapporter du beurre clarifié pour faire des* kunâfa-s. *Ses affaires étaient mauvaises. Il quitta son échoppe et partit droit devant lui jusqu'à la mer.*[6] *Il monta dans un bateau qui le conduisit jusqu'à une île prospère, dont les habitants vivaient coupés du monde. Il fut capturé et envoyé devant le roi. Le roi lui demanda : « es-tu un ami ou un ennemi ? » Le pauvre lui répondit : « un ami ». Le roi continua : « qu'est-ce qui prouve ton amitié ? » Le pauvre dit : « la preuve en est que je donne ceci ». C'était le bol. Le roi pensa qu'il s'agissait d'une magnifique couronne et il la coiffa sur sa tête. En échange de son cadeau, il lui offrit quantité d'or et de joyaux. L'homme retourna chez lui et il vécut ainsi que sa famille dans l'opulence. Quand un homme cupide et méchant vit* [l'amélioration de sa] *situation, il l'envia, l'interrogea et partit pour l'île en emportant avec lui de somptueux présents, des vêtements brodés, des colliers, et bien d'autres choses encore. Quand il les offrit au roi, celui-ci s'en réjouit et voulut lui donner ce qu'il considérait comme le plus magnifique des cadeaux : le bol. Son lot fut bien décevant.* »[7]

Aḥmad Amîn note également que la plupart des contes des *Mille et une nuits* sont fondés sur la croyance à la fortune[8]. De nombreux proverbes en langue dialectale attestent par ailleurs « *d'une profonde croyance au destin et à la chance* (ḥaẓẓ) ».[9] Il en donne quelques exemples : « Un doigt de chance vaut mieux qu'un arpent d'habileté »[10], « La chance ne se présente pas deux fois »[11] ou encore « Si [le monde] t'est favorable, le pigeon pond sur un piquet et s'il t'est défavorable, l'âne pisse sur le lion »[12]. L'auteur explique que ce dernier proverbe signifie que, si le monde et la chance sont favorables, les difficultés s'aplanissent, la

---

[1] « Al-qaḍâ' wa-l-qadar », p. 327.
[2] « Alf layla wa layla », p. 56, « Al-amthâl », pp. 61-70, « In wa idhâ », pp. 72-74, « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190, « El-yânaṣîb », p. 419.
[3] « Al-ḥaẓẓ », p. 171.
[4] « El-yânaṣîb », p. 419.
[5] « Ḥaddûta », p. 160.
[6] Al-baḥr peut aussi désigner le Nil.
[7] « Ḥaddûta », pp. 160-161.
[8] « Alf layla wa layla », p. 56.
[9] « In wa idhâ », p. 73.
[10] « *Qîrâṭ bakht wala faddân shaṭâra* », « Al-amthâl », p. 69, « Al-ḥaẓẓ », p. 171. Un *qîrâṭ* correspond à la largeur d'un doigt, un *faddân* équivaut à une superficie de 0,42 hectare.
[11] « *Sâ`et el-ḥaẓẓ ma-tet`awwaḍ-sh* », « Al-amthâl », p. 68 et selon la traduction proposée par TADIE, Arlette, *op. cit.*, proverbe n° 16.63, p. 508.
[12] « *En aqbalat bâḍ el-ḥamâm, we-en adbarat bâl el-ḥomâr `ala el-asad* », « In wa idhâ », p. 73.

poussière devient or, tandis que si le monde et la chance sont défavorables, tout devient difficile, l'or se transforme en poussière et l'âne domine le lion.

Les succès de vente des billets de loterie offrent un autre exemple de la croyance à la chance et à la fortune.[1] Aḥmad Amîn donne une présentation très critique de ces jeux où l'on gagne sans raison, et qui ne font qu'enrichir les nantis et appauvrir encore les plus démunis. Ce sévère jugement paraît bien motivé, outre l'interdit religieux qui pèse sur les jeux de hasard, par un argument économique : les inutiles dépenses des gens pauvres.[2] Enfin, sept articles décrivent des pratiques divinatoires et magiques qui se fondent sur de telles croyances.[3] Les devins, l'astrologie, les tables divinatoires révèlent la fortune (*bakht*, *ṭâli`* pl. *ṭawâli`*) que favorisent les amulettes ou les carrés magiques. La croyance à la fortune se trouve ainsi liée à des pratiques dont l'auteur s'attache à démontrer l'inanité.[4]

Les croyances à la fatalité, au destin, à la chance et à la fortune se présentent comme des inclinations caractéristiques des Egyptiens et participent de ce fait à la définition de « l'égyptianité ». La langue dialectale et « la littérature populaire » sont révélatrices de la mentalité des Egyptiens : Aḥmad Amîn puise nombre de ses exemples dans les contes, les proverbes et les expressions. Les contes paraissent alimenter ces croyances qu'expriment les formules et les proverbes les plus courants. Les *Mille et une nuits* ainsi que les contes en langue dialectale focalisent notamment cet ensemble de croyances. Aḥmad Amîn s'attache tout particulièrement à détailler les contextes d'emploi des expressions telles que « *ma`alehsh* » et « *^{q}esma* ». L'auteur en approuve l'usage quand celui-ci témoigne de l'acception des épreuves, de l'exhortation à la patience et du détachement des contingences matérielles. Il l'estime exagéré et le condamne en revanche quand il inspire une résignation fataliste face à des récoltes ravagées par les insectes ou la soumission à l'oppression. Les références au regard ou au jugement des Européens renvoient en outre à l'image d'un Orient fataliste et résigné face à un Occident entreprenant. Aḥmad Amîn met ainsi en évidence les conséquences négatives de telles croyances, fondamentalement décourageantes puisqu'elles incitent à s'en remettre au destin ou à la chance au détriment de l'initiative, du travail et de l'effort. La croyance à la fatalité et au destin, l'abandon à la providence renvoient finalement à un débat théologique important, celui des rapports entre la toute-puissance divine et la liberté humaine. Pour lutter contre le fatalisme, la résignation et la passivité, les penseurs réformistes insistèrent sur l'efficacité de la volonté, des efforts et des actions de l'homme. Muḥammad `Abduh, dont Aḥmad Amîn fut l'un des plus fidèles disciples, considérait ainsi que « *l'homme « acquiert » et possède ses actes parce qu'il parvient au bonheur par sa volonté et ses propres efforts : Dieu intervient soit pour empêcher la réalisation de ce que nous voulons, soit pour nous donner ce que nous ne pouvons obtenir. Il faut demander à Dieu de nous aider, mais après avoir fait tous nos efforts* ».[5]

---

[1] « El-yânaṣîb », p. 419.

[2] L'auteur fait les mêmes remarques au sujet des *ex-voto* consacrés aux saints. Voir Saints et soufis.

[3] « Istiḥḍâr al-arwâḥ », pp. 35-36, « Budûḥ », p. 82, « Burj », p. 84, « Taskhîr al-jânn », pp. 116-119, « Al-zâyirja », p. 218, « Al-ṭâli` », pp. 275-276, « Nebayyin zîn », p. 395.

[4] Voir les index Les pratiques magiques et La divination.

[5] CASPAR, R., « Un aspect de la pensée musulmane moderne : le renouveau du mo`tazilisme », *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales*, tome IV, 1957, p. 168, qui ajoute que Muḥammad `Abduh fustigeait ceux qui demandaient « *la victoire sans le secours d'une armée ou la guérison sans utiliser les remèdes* ». Au sujet de Aḥmad Amîn, R. Caspar note qu'il considérait « *qu'il va*[lait] *mieux exagérer dans le sens du pouvoir de la raison et de la liberté de la volonté que dans le sens contraire* ». AMÎN, Aḥmad, *Ḍuḥâ al-islâm*, t. 3, p. 70, *Ibid.*, p. 182.

Chapitre VIII

La baraka

La baraka apparaît dans le *Dictionnaire* au centre de pratiques pour le moins équivoques. Dans l'article qu'il lui consacre en particulier (« Al-baraka »), Aḥmad Amîn en propose une définition :

« [La baraka] *est la puissance mystérieuse* (sirr) *de Dieu, des prophètes et des saints dans les choses. Quand la baraka s'installe dans quelque chose, celle-ci satisfait les besoins, s'accroît et prospère. Si, par exemple, la baraka se trouve dans de l'argent, il assouvit de nombreux désirs. C'est pourquoi ils disent qu'il porte la baraka* (« ḥaṣalet el-baraka »). *Mais s'il n'y a pas de baraka, il se dilapide sans satisfaire aucun besoin, ils disent alors qu'il manque de baraka* (« ᵍallet baraket-u »). *Ainsi de la vie : si elle est bénie, disent-ils, elle se déroule dans le bien sous de nombreux aspects, tandis qu'une existence sans baraka se passe vainement. De même pour les personnes : un homme béni est une source de bonheur pour ceux qui l'entourent, et il n'émane pas une telle félicité de celui qui n'est pas béni. Il en est ainsi pour bon nombre de chose.* »[1]

L'*Encyclopédie de l'Islam* la définit comme une « *force bénéfique d'origine divine, qui provoque la surabondance dans le domaine physique, la prospérité et la félicité dans l'ordre psychique* ».[2] « *Influence bienfaitrice du sacré* » selon Joseph Chelhod[3], elle apparaît également comme « *une proximité qui permet la prospérité* ».[4] Qualité qui se surajoute aux êtres et aux choses, bénédiction et « fluide » miraculeux, elle agit et se communique par contact.

La baraka repose sur différents supports, que décrivent vingt-neuf articles.[5] Les exemplaires du Coran en sont vecteurs. Des exemplaires miniatures sont ainsi portés en pendentif à cette fin.[6] Aḥmad Amîn les considère comme des amulettes[7], il y voit aussi une manifestation de piété formelle[8]. Il indique de même que les Egyptiens croient que la récitation du Coran par des *fuqahâ'*-s dans leur maison ou dans leur boutique apporte la baraka, tout comme elle éloigne les démons.[9] La récitation du Coran apparaît comme une pratique courante, qui intervient en de multiples occasions. Aḥmad Amîn explique ainsi que des lecteurs étaient appelés pour réciter une partie du Coran chaque matin dans les maisons[10] ; on servait à cette occasion du *fatta*, bouillon de viande mangé avec du pain trempé et accompagné de riz et de viande bouillie[11]. Il note que cette coutume tend à disparaître avec la

---

[1] « Al-baraka », p. 86.
[2] COLIN, S. G., « Baraka », *EI²*, tome I, p. 1 063.
[3] CHELHOD, J., « La Baraka chez les Arabes ou l'influence bienfaitrice du sacré », *Revue de l'Histoire des Religions*, n° 1, 1955, pp. 68-88. L'étymologie du mot baraka serait, selon lui, la force fécondante du père qu'il communique à ses enfants en les bénissant par le geste de les prendre sur ses genoux.
[4] DENFER, Dietrich Von, « Baraka as basic concept of muslim popular belief », *Islamic Studies*, vol. 15, 1976, p. 168.
[5] Voir l'index La baraka.
[6] « Al-aḥjiba », p. 25, « Al-muṣḥaf », p. 370.
[7] « Al-aḥjiba », p. 25.
[8] « Al-sulṭân Salîm », pp. 234-237, « Al-miṣriyya », pp. 370-371. Voir aussi L' « égyptianité » et les conquérants.
[9] « Tilâwat al-qurân », pp. 124-125.
[10] « Tilâwat al-qurân », pp. 124-125, « El-feᵍî », p. 308.
[11] « Al-ma'kûlât al-khâṣṣa », pp. 353-354.

diffusion de la radio, qui les remplace dans cette fonction.[1] Il relève par ailleurs, qu'à l'instar des chanteurs, quand un lecteur du Coran a terminé sa psalmodie, les Egyptiens lui disent bravo (*aḥsant*).[2] Le Coran est récité durant le mois de ramadan et des tentes (*ṣiwân*) sont spécialement dressées à cet effet.[3] Les riches et les gens de moyenne condition avaient alors coutume de faire venir chez eux un lecteur qui le récitait toute la nuit. Il est également chanté dans les rues par des aveugles, dont de jeunes filles, l'auteur indiquant que la mémorisation et la récitation du Coran déterminent presque toujours la situation et l'avenir des aveugles [4] Elle prend place lors des fêtes, des mariages et des fêtes politiques[5], et de même lors des funérailles et des visites au cimetières.[6] Il indique par ailleurs que les oulémas ont recours à la récitation du Coran en temps de guerre et quand une catastrophe s'abat sur le pays.[7] Diverses remarques ne sont pas sans évoquer les critiques que formula Muḥammad `Abduh concernant l'attitude de ses coreligionnaires à l'égard de la récitation du Coran. Il leur reprochait notamment de ne pas écouter le Coran en silence et de n'en écouter que le chant, pour adopter le même comportement qu'au concert et aller jusqu'à bisser les versets. Certains assistent à sa récitation parce que cela « *porte bonheur* »[8] tandis que d'autres, par conformisme social ou cédant au désir de paraître, invitent des lecteurs chez eux les nuits de ramadan et les relèguent dans les chambres des domestiques. Il stigmatisait ainsi le fait d'accorder une valeur en soi à la récitation du Coran, sans que celle-ci suppose de méditation de la part des auditeurs.

Les Egyptiens recherchent la bénédiction des formules religieuses et inscrivent sur leur boutiques qu'elles sont placées sous la protection de Dieu. Cet usage, que l'auteur compare à celui des fers à cheval, relève selon lui de la superstition.[9] La baraka d'al-Azhar devait résider dans ses bassins d'ablutions car Aḥmad Amîn signale que l'on reprocha à Muḥammad Abduh d'avoir ôté la baraka d'al-Azhar quand il les fit remplacer par des robinets.[10] L'auteur donne un autre exemple dans lequel la baraka semble également s'attacher à une mosquée. Au sujet de la mosquée des Awlâd al-`Anân, il fait mention d'amulettes destinées à attirer leur baraka.[11] Aḥmad Amîn consacre un petit article de six lignes et demie à la pierre portant une empreinte de pied dont les Egyptiens prétendent qu'il s'agit de l'empreinte du Prophète et dont ils recherchent la bénédiction. Elle se trouve dans une localité située au sud du Caire et ainsi dénommée Athar al-nabî (l'empreinte du Prophète).[12] Le vendredi est par ailleurs

---

[1] « Tilâwat al-qurân », pp. 124-125, « El-fe^{q}î », p. 308.
[2] « Al-mûsîqâ wa-l-ghinâ' », pp. 384-386.
[3] « Tilâwat al-qurân », pp. 124-125, « El-ṣiwân », p. 263
[4] « Tilâwat al-qurân », 141, pp. 124-125.
[5] « Tilâwat al-qurân », pp. 124-125,« Al-zawâj wa-l-ṭalâq », pp. 222-224.
[6] « Tilâwat al-qurân », pp. 124-125, « Al-`azâ' », p. 285, « Al-`awâṭif », p. 291, « El-fe^{q}î », p. 308, « El-^{q}arâfa », p. 322. Voir Le cycle de la vie.
[7] « Tilâwat al-qurân », pp. 124-125. Voir aussi Saints et soufis.
[8] JOMIER, Jacques, *Le Commentaire coranique du Manâr*, Paris, Maisonneuve et Cie, 1954, p. 239.
[9] « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190.
[10] « Al-Azhar », pp. 30-33, « El-mîḍa », pp. 391-392. Il écrit à ce sujet dans son autobiographie que « *les gens sont habitués aux vieilles choses nuisibles, détestent les nouveautés utiles et ils ont introduit dans la religion des choses qui n'en relèvent pas* », AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, Le Caire, Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, 7e édition (1re édition 1950), s.d., p. 25.
[11] « Al-ḍabba », p. 267. Voir aussi Djinns, démons, *`afârît*-s et autres créatures surnaturelles.
[12] « Athar al-nabî », p. 25. Cette pierre est renfermée dans une mosquée. Il se trouve également un puits dans lequel se baignent les femmes stériles pour devenir fécondes. ALLEAUME, Ghislaine, *Les Provinces de Giza et de Beni Suef dans les Ḫitât de `Alî pacha Mubârak : traduction, annotation et essai d'interprétation*, thèse pour le doctorat de IIIe cycle, Université de Provence, Aix-Marseille I, 1980, vol. II, p. 147. Il existe d'autres pierres de ce genre en Egypte dans le mausolée de Qâytbây au Caire par exemple, à Ṭanṭa, dans la mosquée qui abrite le tombeau de Badawi ou encore à al-Burumbul. Voir MAYEUR-JAOUEN, Catherine, *Al-Sayyid al-Badawî. Un*

considéré comme un jour béni.[1] Egalement porteur de baraka, le *maḥmal* fait l'objet d'une grande vénération.

Le *maḥmal* est un palanquin richement décoré qui ouvre et conduit la caravane des pèlerins de La Mecque. Evoqué dans six articles, il forme notamment le sujet d'un article particulier de trente-cinq lignes.[2] Aḥmad Amîn donne la description de cette structure en bois, au sommet pyramidal, recouverte d'une riche tenture de brocart[3], dont la confection a lieu au Caire sous la direction d'un haut fonctionnaire. Il indique qu'il ne contient rien d'autre que deux petits Coran placés dans des boîtes en or et en argent, suspendues à son sommet. Il fait remonter son origine à la reine Shajarat al-Durr (1250-1257). La célébration du *maḥmal* est une fête officielle[4], qui se tient au départ et au retour de la caravane des pèlerins, dans les rues du Caire et à la citadelle, en présence des représentants du roi et du gouvernement, des oulémas, des notables et de l'émir du pèlerinage, lequel embrasse à cette occasion le licou du chameau. On tire des coups de canons et l'on entonne des chants de pèlerinages. Le *maḥmal* est cité parmi les motifs de réjouissance lors desquelles les femmes poussent des youyous de joie.[5] Il fait également partie des choses que vénèrent les Egyptiens (*al-ashyâ' al-muqaddasa*).[6] Il est porteur de baraka : « *Les gens recherchent généralement la baraka du maḥmal, ils se frottent avec son étoffe et embrassent ses houppes. Celui qui a pu faire cela en retire autant de gloire que s'il avait baisé les mains du Prophète, la prière et le salut de Dieu soit sur lui.* »[7] Le chameau des *maḥmal*-s (*jamal* al-*maḥâmil*), qui transporte le *maḥmal*, jouit de la même considération, on recherche également sa baraka. Aḥmad Amîn signale également le grave litige qui sépare l'Egypte et le « *royaume saoudien wahâbbite car il ne croit ni au* maḥmal*, ni au tombeaux ni aux coupoles* ». Depuis lors, indique l'auteur, le *maḥmal* ne pénètre plus au Hedjaz.[8]

La célébration du *maḥmal* « *enflamme les sentiments très forts que les masses* (al-jamâhîr) [nourrissent] *à l'égard du pèlerinage* ».[9] De nombreux articles soulignent la ferveur qui entoure le pèlerinage, l'importance qu'il revêt pour les Egyptiens qui « *le célèbrent plus que d'autres* »[10], le désir et l'incitation à l'accomplir.[11] Cela transparaît par exemple dans la formule « *avec l'eau du puits de Zemzem* » (« *men bîr Zemzem* ») adressée à celui qui

---

grand saint de l'islam égyptien, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1994, p. 523 et ALLEAUME, Ghislaine, *ibid.*, p. 188.

[1] « Yawm al-jum`a », p. 421. Voir aussi La divination.

[2] « Al-ashyâ' al-muqaddasa », pp. 47-48, « Takhtarawân », p. 114, « Al-ḥajj », p. 154, « Al-zaghrûda », p. 220, « Faragiyya », p. 305, « Al-maḥmal », p. 360. Le *maḥmal* figure également dans les illustrations du *Dictionnaire* : illustration n° 4, « Al-maḥmal », p. iii, d'après LANE, Edward, « The mahmal », *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londres, East-West Publications, 1989 (1re édition : 1836), p. 433.

[3] Cette description est visiblement empruntée à Lane. Voir LANE, E., *op. cit.*, p. 432.

[4] « Faragiyya », p. 305.

[5] « Al-zaghrûda », p. 220.

[6] « Al-ashyâ' al-muqaddasa », pp. 47-48.

[7] « Al-maḥmal », p. 360.

[8] Le *maḥmal* a été supprimé en 1926. La procession du *maḥmal* a continué d'être célébrée au Caire jusqu'en 1952. MAYEUR-JAOUEN, C., *op. cit.*, pp. 472-473. Un *maḥmal* est visible au musée d'Ethnographie de la Société de Géographie au Caire. Il s'agit d'un don du roi Fu'ad, qui l'a offert au musée au début des années 1930. Voir BOVIER-LAPIERRE, R. P. P., « Rapport sur le Musée d'Ethnographie égyptienne », *Bulletin de la Société royale de Géographie d'Egypte*, tome XVIII, fascicules 3 et 4, 1934, pp. 283-292. Lors d'une visite en 1998, j'eus la surprise de constater que ce *maḥmal*, exposé en bonne place dans la première salle du musée (la salle du Caire), renfermait des produits ménagers.

[9] « Al-maḥmal », p. 360.

[10] « Al-ḥajj », p. 154.

[11] « Al-aqbâṭ », pp. 51-52 , « Al-dîn », pp. 200-201.

accomplit ses ablutions et à laquelle il répond « *ensemble* » (« *gam`an* »).[1] Aḥmad Amîn décrit les festivités qui célèbrent le retour du pèlerin, accueilli par un cortège puis un banquet.[2] La façade de sa maison a été décorée en son absence : « *Avant le retour du pèlerin, certaines personnes du commun du peuple blanchissent l'extérieur de sa maison et y tracent des dessins rudimentaires, représentant une homme à dos de chameau ou autre chose.* »[3] Ces festivités donnent lieu à des échanges de cadeaux. Gratifications et présents sont offerts au pèlerin[4], dont la sacoche est également remplie de cadeaux : ambre, bagues en argent, chapelets, dattes du Hedjaz et eau de Zemzem.[5]

Les saints apparaissent également détenteurs de la baraka. Les Egyptiens la recherchent auprès d'eux ou de choses ou d'animaux qui leur sont liés, telle une source, une chaussure ou une chèvre.[6] Les participants à la cérémonie de la *dûsa*, au cours de laquelle le *shaykh* de la confrérie des Sa`diyya leur passait à cheval sur le corps, « *croyaient recevoir de cela une grande baraka* ».[7]

Aḥmad Amîn signale dans deux articles la vénération d'arbres, tels l'arbre al-ḥanafî, l'arbre al-sharâkasa et l'arbre de la Vierge (*shajarat al-`adhrâ'*), « *un vieil arbre situé à al-Maṭariyya. Les musulmans comme les chrétiens s'y rendent en pèlerinage, ils recherchent sa baraka et récitent des prières* (da`awât) *car ils croient qu'il les exaucera* ».[8] Les Egyptiens recherchent également la baraka des anciens tombeaux pharaoniques et des momies.[9] Aḥmad Amîn évoque la croyance selon laquelle l'argent mal acquis (*al-mâl al-ḥarâm*), c'est-à-dire par des moyens illicites comme le vol ou la corruption, ne porte pas de baraka, ne fructifie pas et nuit au contraire à son bénéficiaire et à son entourage, frappés par la maladie, des accidents, des infirmités et la mort ou bien la dévastation de leur maison, tandis que l'argent acquis honnêtement (*al-mâl al-ḥalâl*) par des moyens licites, porte la baraka et fait prospérer son possesseur notamment s'il l'a gagné à la sueur de son front. Pour l'auteur, « *l'explication scientifique* » se trouve peut-être dans le fait que l'on veille d'avantage à l'argent que l'on a gagné avec effort alors qu'il est facile de dépenser sans compter de l'argent acquis sans peine. Un homme qui perd son argent et le retrouve pense qu'il s'agit d'argent honnête car l'argent mal acquis ne se trouve pas deux fois. Certaines personnes se montrent soucieuses de ne jamais obtenir ne serait-ce qu'une piastre mal acquise car sa nocivité rejaillit sur les piastres honnêtement gagnées.[10]

---

[1] « Al-taḥiyyât », pp. 113-114. Le puits de Zemzem se trouve sur l'esplanade de la mosquée de La Mecque. Un ange le fit jaillir alors que Agar et son fils Ismâ`îl allaient mourir de soif. Le *sa`y* , accompli lors du pèlerinage, est une course rituelle entre les bornes de Safâ' et Marwa en référence à la course éperdue d'Agar à la recherche d'eau.

[2] « Al-ḥajj », p. 154, « El-faraḥ », p. 306.

[3] « Al-ḥajj », p. 154. On peut lire au sujet de ces décorations FOGEL, Frédérique et FONTAINE, Hugues, « Images du pèlerinage : représentations de l'islam populaire », *Images d'Egypte. De la fresque à la bande dessinée*, Le Caire, Cedej, 1992, pp. 271-284.

[4] « Baqshîsh », p. 93, « El-nuᵊṭa », pp. 399-400.

[5] « Al-balaḥ », p. 95, « Al-ḥajj », p. 154, « El-khurg », p. 191.

[6] « Al-baraka », p. 86, « Al-khurâfât wa-l-awhâm », pp. 189-190, « Al-ḍarîḥ », pp. 269-271, « `Anzat al-sayyida Nafîsa », p. 290, « `Ên el-ṣîra », p. 294, « Na`l al-Gulshanî », p. 399. Voir aussi Saints et soufis.

[7] « Al-mawâlid », pp. 383-384.

[8] « Shagaret el-`adhrâ' », p. 246. Voir aussi « Al-ashyâ' al-muqaddasa », pp. 47-48. Al-Maṭariyya est une localité située au nord du Caire. L'arbre de la Vierge est un sycomore, sous lequel la Sainte Famille aurait trouvé refuge lors de la fuite en Egypte. Il aurait été replanté en 1670. RAYMOND, Alain, *Le Caire*, Paris, Fayard, 1993, p. 11.

[9] « El-barâbî », p. 83.

[10] « Al-mâl al-ḥarâm », p. 354.

Les Egyptiens évoquent la baraka par des choses d'une blancheur éclatante et disent « *que ta journée soit de lait ou que ta journée soit comme le jasmin* ».[1] Les enfants portent autour du cou des colliers de dattes pour recevoir la baraka.[2] Elle réside également dans le fait de commencer par la droite : il faut ainsi commencer de se chausser et de se vêtir par le côté droit avant le côté gauche et entrer dans une maison ou une mosquée du pied droit.[3] Une bête de somme (*dâbba*) dont la lèvre inférieure est plus longue que la lèvre supérieure est signe de bien et de baraka.[4] Les livres manuscrits en recèlent davantage que les livres imprimés comme le remarque l'auteur au sujet des ouvrages de magie.[5] L'auteur relève par ailleurs la croyance selon laquelle des rats dans une maison sont signes de baraka et d'abondance. Il estime que « *cela est bien normal car les rats ne se trouvent que dans les maisons où les biens sont abondants* ».[6] Il rapporte que le commun du peuple (*al-`âmma*) visite « *avec excès, dans la recherche de la baraka* » le puits de Joseph, situé à la Citadelle du Caire.[7] Des vendeur d'eau prétendaient que leurs outres avaient la baraka et qu'ainsi elles ne se vidaient jamais. Le vendeur renversait de l'eau autour de lui pour faire croire qu'il en avait beaucoup servi.[8]

Aḥmad Amîn s'intéresse également aux expressions concernant la baraka.[9] Il signale ainsi l'existence de prénoms formés sur ce mot tels que Baraka, Mubârak et Barakât. Il en relève l'emploi dans les formules religieuses : « *Al-salâm `alaykum wa-raḥmat illâh wa-barakat-hu* » (que la paix, la miséricorde et la bénédiction de Dieu soit sur vous), « *Barâka Allâh fî-ka* » (que Dieu vous bénisse) et dans les invocation (*du`â'*), « *Bârak Allâh fî-h* ». *Mabrûk* est employé pour les félicitations et les compliments. Il note enfin que les Egyptiens disent, quand ils trouvent une mosquée fermée, « *C'est une bénédiction, mosquée, que tu en sois responsable et pas moi* ».[10] Il donne par ailleurs une portée générale aux diverses croyances et pratiques liées à la baraka en les attribuant aux Egyptiens dans leur ensemble ou aux gens dans vingt articles sur vingt-neuf.

Selon les exemples donnés dans le *Dictionnaire*, la baraka s'exerce donc à partir de supports d'ordres variés, qui dépassent la définition donnée de la baraka, comme puissance mystérieuse émanant de Dieu, des prophètes et des saints. Certains de ces supports sont liés à l'islam : exemplaires et récitation du Coran, formules religieuses, pierre portant une empreinte de pas attribuée au Prophète Muḥammad, palanquin ouvrant la caravane des pèlerins de la Mecque, bassins d'ablution d'al-Azhar. D'autres sont en rapport avec les saints. Des animaux en sont également porteurs. C'est le cas du chameau qui transporte le *maḥmal*, de la chèvre de *sayyida* Nafîsa ou des bêtes de sommes ayant certaines caractéristiques physiques. Elle ressort aussi de ce qui appartient à l'Antiquité pharaonique, les anciens tombeaux et les momies. Elle

---

[1] « *Nahâr-ak labân aw nahâr-ak zayy el-full* », « Al-alwân », p. 58.
[2] « Al-balaḥ », p. 95.
[3] « Al-yumnâ wa-l-yusrâ », p. 420. Voir aussi La divination.
[4] « Aqdâm wa a`tâb wa nawâṣ », p. 52.
[5] « Taskhîr al-jânn », pp. 116-119.
[6] « Al-fâr », p. 303.
[7] « Bîr Yûsuf », p. 105. Voir aussi Les pratiques magiques.
[8] « El-ḥemalî », p. 181.
[9] « Al-baraka », p. 86.
[10] « *Baraka, yâ gâme` elle gât men-ak we mâ-gât-sh men-nâ* », d'après la traduction proposée par TADIE, Arlette, *Le Sel de la conversation. 3 000 proverbes d'Egypte*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, proverbe n° 3.106 p. 94. Une expression similaire est également présentée dans la seconde partie du *Dictionnaire*, *Al-ta`âbîr al-miṣriyya*, « *Baraka elle gât men-ak wa-lâ gât-sh men-nâ* », p. 431.

émane enfin d'arbres, de puits, de direction comme la droite, de couleur comme le blanc et de divers objets ou aliments, fer à cheval, chaussure liée à un saint, outre, livres manuscrits, dattes, amulettes. La juxtaposition de ces divers exemples, réunis autour d'une même croyance, la baraka, induit qu'ils sont l'objet d'un même recours. La baraka et ses vertus bienfaisante et protectrice n'apparaissent pas ainsi comme l'unique apanage de la puissance divine, des prophètes et des saints. L'article portant sur les « choses vénérées » (*al-ashyâ' al-muqaddasa*) par les Egyptiens relie notamment la recherche de la baraka à la vénération des objets qui en sont vecteurs. De tels rapports apparaissent explicitement au sujet de la sandale d'al-Gulshanî[1], de l'arbre de la Vierge[2] et du *maḥmal*[3].

« *Les Egyptiens vénèrent* (yuqaddisu) *de nombreuses choses, comme la chaussure d'al-Gulshanî et les vieilles sandales qu'ils accrochent sur la tête des chevaux, sur la porte des magasins, sous les aisselles des enfants car ils croient qu'elles protègent des effets du mauvais œil.*

Pareilles chaussures doivent remplir certaines conditions : être jetées dans la rue, ne pas leur connaître de propriétaire, n'en trouver qu'une seule sur la paire. Ils croient de plus en plus à la porte el-Metwallî. El-Metwallî désigne l'un des pôles qui gouvernent le monde. On voit accrochés aux clous de la porte el-Metwallî de nombreux fils, des cheveux et des morceaux de mouchoirs. Ils croient aux tombeaux [des saints] *et recherchent la baraka du maḥmal.*

Sont également vénérés en Egypte l'arbre al-ḥanafî, et l'arbre de la Vierge à al-Maṭariyya, l'arbre al-sharâkasa et d'autres encore. Ils vénèrent aussi le pain et interdisent d'y marcher dessus. S'ils en trouvent par terre, ils le repoussent sur le côté en disant « Dieu tout-puissant me pardonne ». Tout comme ils vénèrent les papiers imprimés, même s'il s'agit d'une coupure de journal car s'y trouve peut-être un verset du Coran ou l'un des beaux Noms de Dieu, etc. »[4]

Dans l'article qu'il consacre au chiffre sept, Aḥmad Amîn note également que les Egyptiens le vénèrent en raison du symbole qu'il représente « *car Dieu créa le monde en sept jours et qu'il se reposa le septième, comme ils disent, et qu'il y a sept cieux, sept terres et sept jours dans la semaine* ».[5]

L'article concernant les choses vénérées par les Egyptiens met ainsi en rapport la vénération entourant certains objets, la recherche de la baraka et la croyance en telle ou telle chose. La critique sous-jacente apparaît dans l'énumération qui tend à placer sur le même plan la vénération des saints, l'utilisation protectrice contre le mauvais œil des vieilles chaussures, dont l'auteur indique par ailleurs qu'elle est liée aux djinns[6], le *maḥmal*, des arbres, le pain et les textes imprimés susceptibles de contenir un verset du Coran ou l'un des Noms de Dieu. Au travers de ces divers objets ainsi consacrés par la vénération des Egyptiens, il décrit implicitement une forme exagérée de la religion en montrant que l'on entoure de révérence religieuse, que l'on rend un honneur divin à des choses qui ne relèvent pas du culte de Dieu.

---

[1] « Al-ashyâ' al-muqaddasa », pp. 47-48, « Na`l al-Gulshanî », p. 399.
[2] « Al-ashyâ' al-muqaddasa », pp. 47-48, « Shagaret el-`adhrâ' », p. 246.
[3] « Al-ashyâ' al-muqaddasa », pp. 47-48, « Al-maḥmal », p. 360.
[4] « Al-ashyâ' al-muqaddasa », pp. 47-48.
[5] « Sab`a », p. 228.
[6] « Jinn », pp. 141-143. Voir aussi Les pratiques magiques.

Dans sa description des croyances et des pratiques concernant la baraka, l'auteur met implicitement en cause le fait de vénérer une chose pour ce qu'elle représente. Plusieurs pratiques décrites paraissent relever du principe de contiguïté, soit le mécanisme de la métonymie ou de l'identification de la partie au tout, qui tient une place importante dans les processus symboliques et l'efficacité magique. Ce même principe de contiguïté explique aussi la transmission de la baraka. La baraka dont est « *naturellement* » chargé le Coran[1], texte sacré, rejaillit sur ses exemplaires. Celle qui émane de la personne du Prophète investit les pierres qui porteraient l'empreinte de ses pas. La baraka des saints s'étend à tout ce qui les entourent, leur tombeau, les choses et les animaux qui leur sont liés, les lieux qu'ils sont censés habiter.[2] On cherche à recevoir la baraka du *maḥmal* en touchant ses tentures et ses houppes ; elle se propage au chameau qui le transporte. La vénération des saints au travers de leur tombeaux, de leur chaussure ou des lieux qu'ils sont censés habités conduit à vénérer ces choses même. La révérence entourant le texte du Coran et les Beaux Noms de Dieu amène à considérer de manière similaire les écrits susceptibles de les contenir. Symbole de la caravane des pèlerins de La Mecque, le *maḥmal* paraît focaliser toute la ferveur qui entoure le pèlerinage, au point que Aḥmad Amîn lui compare la dignité de la personne du Prophète puisque celui qui parvient à embrasser ses houppes en retire autant de gloire que s'il avait baisé les mains de Muḥammad.

Aḥmad Amîn illustre de manière sous-entendue les dérives auxquelles conduit la recherche de la baraka : on attribue une puissance, censée émaner de Dieu, à des choses qui n'en relèvent pas, on entoure ces choses d'une vénération qui ne devrait revenir qu'à Dieu ; deux aspects qui concourent, du point de vue religieux, à la définition des superstitions. En montrant que l'on accorde une valeur en soi à la récitation du Coran, en laissant entendre que le contenu du Coran est réduit à son objet même puisque des exemplaires de taille miniature sont portés comme des amulettes, il soulève également le problème du formalisme religieux.

[1] COLIN, S. G., « Baraka », *EI²*, tome I, p. 1 063.
[2] De même qu'elle s'étend à la poussière de leur tombeau, à leur *mawlid*, aux choses que l'on y vend et aux gens qui le visitent Voir par exemple MAYEUR-JAOUEN, C., *op. cit.*, 608 p.

En dénonçant de fausses croyances, le *Dictionnaire* prend l'aspect des traités des superstitions, et l'envergure de ces « *répertoires à l'ambition pédagogique, redresseurs de tort ou d'erreurs* »[1]. Il s'agit notamment de limiter l'intervention et la manipulation du surnaturel et d'un sacré « *sauvage* ».[2] Comme le souligne Maxime Rodinson au sujet de « *la place du merveilleux et de l'étrange dans la conscience du monde musulman médiéval* », la religion « *officielle* » tend à limiter les phénomènes surnaturels, merveilleux ou étranges à la toute-puissance divine, à la genèse du monde, à l'histoire des prophètes et au monde de l'au-delà. Il en est autrement dans la religion dite « *populaire* ». Si la suprématie divine n'est en aucun cas contestée, « *son pouvoir et sa science y sont considérés comme largement partagés* ».[3] Les phénomènes naturels sont expliqués par l'action d'êtres et de forces qui forment un « *monde occulte* », qui peuvent également soit par leur propre puissance ou soit par l'action de spécialistes rompre le cours normal des choses. Les démons notamment prolifèrent « *en dehors même de la fonction punitive, providentielle et eschatologique qui lui est attribuée par l'idéologie officielle* ».[4] Sont également rattachés à ce monde occulte des objets, des personnes, des rites, des moments et des lieux qui entrent dans « *la sphère du sacré institutionnel* ».[5] Ce monde occulte peut être manipulé par les hommes de religion, les magiciens et les sorciers.

Au travers de grand nombre d'articles qu'il consacre aux superstitions et aux illusions des Egyptiens, Aḥmad Amîn montre tout d'abord la prégnance du surnaturel, « *à tel point que les hommes ne sont pas loin de voir une superstition à chacun de leurs pas* ».[6] Les divers points abordés au sujet des superstitions des Egyptiens se caractérisent en premier lieu par leur ampleur. Il décrit ainsi douze créatures surnaturelles, qui prolifèrent et interviennent dans le monde des humains. Il souligne que les Egyptiens ont de si nombreuses croyances au sujet des djinns « *qu'ils semblent à l'origine de presque tout le mal sur Terre, et que l'on croit trouver un djinn ou une* jinniyya *en toute chose* ».[7] L'auteur cite les noms de vingt-deux saints ou *shaykhs*. Les tombeaux de saints sont en grand nombre en Egypte, il s'en trouve un ou plusieurs dans presque chaque ville et chaque village. Aḥmad Amîn répertorie également diverses pratiques magiques - amulettes, talismans, carrés magiques, invocations des djinns et de l'esprit des planètes, incantations contre le mauvais œil - et dix-sept procédés divinatoires en plus de l'interprétation des présages. Magie et divination apparaissent d'un recours courant en répondant à des préoccupations essentiellement quotidiennes : se protéger contre les djinns, les *`afârît*-s, le mauvais œil, guérir des maladies et de la stérilité, protéger ses enfants et ses biens, susciter ou conserver l'amour, chasser les oiseaux, les insectes, les serpents d'une maison ou d'une mosquée. Une même ampleur caractérise la croyance à la chance et au destin, auxquels les Egyptiens attribuent toute action bonne ou mauvaise, et le mauvais œil, qu'ils craignent en toute chose. Ils croient qu'il est la cause des maladies, que provoquent également la colère des djinns et la possession. Ces diverses croyances paraissent aussi alimentées par les contes et les histoires que l'on narre au sujet des djinns, de la fatalité, des gens qui franchissent d'un pas des distances considérables, du trésor que transporte la « *mule*

---

[1] OZOUF, Mona, « L'invention de l'ethnographie française : le questionnaire de l'Académie celtique », *Annales E.S.C.*, 36e année, n° 2, mars-avril 1981, p. 219.
[2] RODINSON, Maxime, « La Place du merveilleux et de l'étrange dans la conscience du monde musulman médiéval », in ARKOUN, M., LE GOFF, J., FAHD, T., RODINSON, M., *L'Etrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval*, Paris, Ed. Jeune Afrique, 1978, p. 173.
[3] *Ibid.*, p. 173.
[4] *Ibid.*, p. 173.
[5] *Ibid.*, p. 174.
[6] « Al-khurâfât wa-l-awhâm », p. 190.
[7] *Ibid.*, p. 189.

des dix », des saints qui allègent ou alourdissent leur cercueil. La prégnance du surnaturel ressort enfin de la représentation du monde, selon laquelle les éclipses sont causées par les djinns qui cherchent à étrangler la lune ou le soleil et les tremblements de terre par les mouvements du taureau qui supporte la Terre : « *Certaines personnes du commun du peuple* (ba`ḍ al-`awâmm) *croient que le monde est composé de couches de terre posées sur une nappe d'eau, cette nappe d'eau est posée sur un rocher, et ce rocher est porté par un taureau à deux cornes. Il porte cet étagement sur une seule corne et lorsqu'il est fatigué, il le déplace sur son autre corne. C'est ce mouvement qui cause les tremblements de terre* (...) ».[1]

Aḥmad Amîn montre aussi combien ces diverses croyances s'alimentent entre elles et s'imbriquent les unes dans les autres. L'attribution avec les djinns, les *`afârît*-s et le mauvais œil d'une origine surnaturelle aux maladies implique le recours à un traitement lui-même surnaturel ou magique avec le *zâr*, les incantations et les amulettes. La crainte qu'inspirent les créatures surnaturelles conduit à s'en protéger à l'aide d'amulettes ou de versets du Coran, sinon en utilisant les unes contre les autres. De même, on cherche à manipuler leur pouvoir en en faisant des auxiliaires magiques ou des intermédiaires de la divination. L'auteur met de même en évidence les liens qui existent entre possession, divination et sainteté et entre les différents êtres du « monde invisible », les djinns, les *`afârît*-s et les saints qui possèdent les humains. Des hommes qui passent eux-mêmes pour des saints prétendent détenir leur révélation d'avenir des saints, des djinns ou d'al-Khiḍr. La croyance à la fortune engagent à des pratiques divinatoires et magiques dans le but de la révéler et de la favoriser.

Aḥmad Amîn désigne ce vaste ensemble de croyances et de pratiques comme des superstitions, des illusions et des chimères. Il s'agit d'une approche caractéristique des traditions « populaires » ou du folklore, qui ainsi abordés sous l'angle du vrai ou du faux, se trouvent rejetés dans le domaine de l'irrationnel, de l'absurde et de l'invraisemblance. La vision des djinns et des *`afârît*-s et de leurs manifestations imaginaires, sous des formes animales, par des jets de briques ou de pierres, par les maladies, l'enlèvement ou les échanges d'enfants, les croyances et les représentations entourant les pouvoirs des saints, leur intercession et leurs prodiges, les diverses pratiques magiques et divinatoires sont dénoncés comme des superstitions. Les Egyptiens apparaissent ainsi « *submergé*[s] *par les chimères et les illusions* ».[2] Ils apportent à des maux imaginaires des remèdes également imaginaires. Il en est ainsi par exemple des effets du mauvais œil, que des pratiques magiques guérissent et dont elles protègent, de la possession par les esprits, qui « *s'unissent plus souvent aux femmes qu'aux hommes en raison de la fragilité de leurs nerfs, de la délicatesse de leur caractère et de leur prédisposition à se trouver sous l'emprise des chimères* »[3], traitée par le *zâr*, qui « *n'est qu'illusion parmi les illusions* »[4], des remèdes que proposent de prétendus magiciens

[1] « Al-zilzâl », p. 220. On trouve cette description des supports de la Terre chez les cosmographes de l'époque médiévale. La Terre est portée par un ange, qui s'appuie sur un rocher d'hyacinthe verte, porté par un taureau lui-même porté par un poisson nageant dans l'eau. Voir STRECK, M., MIQUEL, A., « Ḳâf », *EI²*, tome 4, pp. 418-419. Comme pour les éclipses de Lune, il s'agit d'une explication mythique, qui apparaît telle une « superstition » dans le *Dictionnaire*. On en trouve également mention dans la Trilogie de Naguib Mahfouz : MAHFOUZ, Naguib, *Impasse des deux palais*, traduction de Philippe Vigreux, J.-C. Lattès, Le Livre de poche biblio, 1985, pp. 90-91. Sur les mythes et l'imaginaire arabo-musulman, on peut lire l'article de DEHEUVELS, Luc-Willy, « Mythe, raison et imaginaire dans la littérature égyptienne contemporaine. Un extrait de *Hadith `Isâ Ibn Hishâm* de Muhammad al-Muwaylihi (1858?-1930) », *Peuples méditerranéens*, n° 77, 1996, pp. 3-26. Sur la nature mythique du folklore, voir le chapitre consacré à L'histoire de la discipline du folklore.

[2] Introduction du *Dictionnaire*, p. ii.

[3] « Al-asyâd », p. 45.

[4] « Al-zâr », p. 217

et des « *charlatans* » pour soigner les vers qu'ils tiennent cachés dans leurs manches et qu'ils font sortir du nez des enfants ou encore les maladies dont certains « *s'imaginent* » qu'elles sont causées par la colère d'un djinn.

Mais l'auteur ne se limite pas à répertorier des croyances et des pratiques dont il nie la réalité et la vérité en les désignant comme des superstitions. Il s'attache également tout au long de son *Dictionnaire* à dénoncer les supercheries des charlatans, à dévoiler leurs artifices, à démystifier certaines croyances en leur apportant notamment une explication plus rationnelle, en exposant enfin leurs graves méfaits.

Aḥmad Amîn relève une longue série d'impostures. Des soldats albanais et turcs se déguisent en djinns ou en *mârid*-s pour effrayer les Egyptiens ; ceux qui se prétendent possédés par les djinns font des révélations d'avenir et s'enrichissent rapidement. Les facultés divinatoires, perçues comme une manifestation de sainteté, sont des supercheries. Le ravissement des saints est un prétexte pour commettre toutes sortes d'excentricités et l'auteur met en cause la confusion entre la sainteté et la folie d'ordre clinique. Il dénonce les mausolées élevés pour des brigands ou des tyrans, qui croient ainsi expier leur fautes, les notables trompés et déshonorés par de prétendus saints, les gardiens des tombeaux qui font commerce de la religion pour s'enrichissent aux dépends des plus pauvres, les soufis illusionnistes faisant étalage de faux prodiges dans les processions et les *mawlid*-s. Les amulettes sont rédigées par des escrocs qui vendent parfois une coupure de journal à la place d'une formule magique. Les alchimistes ont entraîné la ruine de nombreuses personnes, les charlatans soignent les migraines et la stérilité avec des artifices et des remèdes invraisemblables. Les propos des diseurs de bonne aventure sont des mensonges, de simples allégations sinon des discours généraux susceptibles de convenir à tout le monde. Ils se fient aux traits du visage et ont parfois recours à l'auto-hypnose qui leur permet de lire dans les pensées des gens. Les bons et les mauvais présages ne se fondent que sur de simples coïncidences ou sur une mauvaise connaissance du fonctionnement du corps humain et les statistiques démentiraient l'influence des astres sur la destinée des individus.

Aḥmad Amîn démystifie certaines croyances en leur apportant une explication plus rationnelle. La vision des djinns résulte ainsi d'illusions et d'hallucinations produites par la lecture des livres de magie et les histoires d'`*afârît*-s. Il oppose aux grossesses miraculeuses attribuées au *shaykh* al-Maghâwrî la réalité de la stérilité masculine car les femmes rencontrent des hommes dans ce tombeau éloigné. Il reconnaît les vertus apaisantes de l'encens, ce qui justifie son efficacité médicinale. Au sujet de l'oniromancie, il note que l'on a tendance à ne se souvenir que des rêves qui se réalisent, pour aussi fait référence au rôle de l'inconscient dans l'élaboration des rêves, dans lesquels on retrouve des symboles des événements vécus. Il tend également à donner un sens plus rationnel que symbolique à certains présages. Il constate par ailleurs la méconnaissance de l'étiologie des maladies pour mettre en évidence le mécanisme de la contagion des maladies dues aux microbes, à la contamination de l'eau, au manque de propreté et à l'ignorance des règles élémentaires d'hygiène.

Aḥmad Amîn expose enfin les graves méfaits de ces croyances et de ces pratiques. Au sujet des créatures surnaturelles, il souligne notamment que la crainte qu'elles inspirent, et qui est inculquée aux enfants dès leur plus jeune âge avec les croques-mitaines, rendent les Egyptiens particulièrement célèbres pour leur couardise si bien que l'irruption d'un chat noir la nuit dans leur maison suffit à les terroriser. La croyance aux échanges d'enfants par les

djinns, outre les profits réalisés par le personnel de la mosquée des Awlâd al-`Anân grâce à sa serrure protectrice, amène certaines femmes à abandonner leurs enfants dans un cimetière, le vouant à une mort certaine, dévoré par les bêtes sauvages. Les pratiques auxquelles recourent les femmes stériles, de l'adultère commis à l'abri d'un tombeau de saint aux rites de fécondité liés au sang d'un cadavre humain montrent à quelles extrémités celles-ci se trouvent poussées. Le recours à la médecine des « bonnes femmes » n'est pas sans conséquence : il est pour partie responsable du grand nombre d'infirmes que l'on trouve en Egypte et l'auteur déplore les innombrables victimes causées par les amulettes censées guérir la fièvre, et qui forment des remèdes dégradants, inefficaces et meurtriers. Il en est de même pour la croyance au destin, à la fatalité et à la fortune que l'auteur met en cause en expliquant notamment qu'elle décourage l'initiative, le travail et l'effort et inspire une résignation fataliste face à des récoltes ravagées par les insectes ou la soumission à l'oppression.

Aḥmad Amîn critique également l'instrumentalisation de la religion à des fins magiques, notamment dans la recherche de la bénédiction et de la protection. La présence d'éléments religieux apparaît clairement dans l'exposé des pratiques magiques et divinatoires : celles-ci recourent à l'invocation de Dieu, à ses Beaux Noms, aux formules religieuses telles la *basmala* ou la profession de foi, aux sourates du Coran, aux exemplaires du Coran ou encore au chapelet. Il ne fait jamais référence à la caution ou à l'interdiction religieuse entourant tel ou tel procédé et ne désigne jamais un usage comme licite ou illicite. On trouve dans le *Dictionnaire* des éléments indiquant l'existence d'une magie pratiquée par les hommes de religion. Des oulémas ont écrits des livres sur l'oniromancie et les différentes sortes d'amulettes, certains d'entre eux approuvaient « *les tours de magie des illusionnistes* ».[1] Des *fuqahâ'* interprètent les rêves, prédisent la guérison des maladies, rédigent des charmes et récitent des incantations. On trouve un talisman dans la mosquée d'al-Azhar. Il ne signale ni ne reprend la distinction entre une magie permise, parce que bénéfique ou protectrice et fondée sur la puissance divine, et une magie défendue, maléfique et démoniaque. Aḥmad Amîn place ainsi sur le même plan - celui des superstitions - des pratiques qui ont pu être plus ou moins tolérées, sinon permises, avec d'autres qui sont interdites. Il tend ainsi à assimiler le recours au Coran et aux formules religieuses aux autres amulettes, talismans et charmes qu'il décrit. Il place sur le même plan l'utilisation de formules religieuses et des fers à cheval, il range les exemplaires miniatures du Coran portés en pendentifs parmi les amulettes, le Coran joue dans les maisons un rôle protecteur comparable à celui d'une statue talismanique combinant des influences astrales et le sang d'un animal sacrifié, on peut nuire à ses ennemis avec la formule magique « hazîmat al-jiyûshî », le verset du Trône (II, 256) ou la sourate Yâ Sîn (XXXVI) et se protéger du mauvais œil avec une dent de hyène ou la *basmala*.

La sévère critique de l'instrumentalisation de la religion à des fins magiques, de même que la présentation extrêmement négative que Aḥmad Amîn donne de la sainteté et du soufisme, révèlent de manière souvent implicite les exigences d'un islam réformé. Aḥmad Amîn relie à la religion certaines des croyances et des pratiques qu'il met en cause, mais pour les décrire comme des formes dévoyées ou exagérées constituant ainsi un « *autre côté* » de la religion : « *D'un autre côté, il y a les croyances aux djinns et à leur influence, la croyance au* dhikr *et aux saints. Ils ne font rien sans dire* « in shâ' allâh » (si Dieu le veut) *et n'accomplissent pas de bonne action sans dire* « al-ḥamdu li-llâh » (Dieu soit loué). *Ils croient fermement à la fatalité et au destin*, *par conséquent ils n'ont ni espoir pour ce qui est à venir,*

[1] « Namâdhij », p. 403.

ni regret pour ce qui est passé. »[1] Il a cependant tendance à placer ce problème hors de l'islam : « *la plupart des Egyptiens sont musulmans mais ils furent nombreux à se convertir à l'islam après s'être emplis d'illusions* (awhâm) [provenant] *des autres religions et après que se furent infiltrées dans l'islam des coutumes et des traditions qui n'étaient pas les siennes à l'origine* ».[2] Les pratiques magiques et le culte des saints sont notamment abordés comme des survivances de la période pharaonique. Ce rejet dans le passé est caractéristique d'une approche des traditions en termes d'archaïsmes conservés d'époques anciennes, en particulier lorsqu'elles paraissent irrationnelles et répréhensibles. Aḥmad Amîn situe également la question des superstitions et des illusions hors de la religion : elles « *accompagnent généralement l'ignorant, qu'il soit ou non croyant, et disparaissent quand l'ignorance décline.* [L'ignorant] *croit en elles s'il est sans religion, et s'il est croyant, il transforme les dogmes en superstitions* ».[3]

[1] « Al-dîn », p. 201.
[2] *Ibid.*, p. 200.
[3] « Al-khurâfât wa-l-awhâm », p. 189.

Conclusion

Le *Dictionnaire* forme une œuvre dense et touffue. Il présente de manière très concise, compte tenu de l'ampleur du sujet et de la taille moyenne de l'ouvrage, une matière riche et profuse. Il procède ainsi souvent par allusions et sous-entendus. Aḥmad Amîn souligne dans l'introduction le caractère inachevé de son entreprise, appelant ceux qui lui succéderont à la compléter. Son *Dictionnaire* jalonne en ce sens le vaste domaine du folklore. Tous les points abordés apparaissent pertinents et peuvent faire l'objet d'amples développements et commentaires. Le genre même du dictionnaire, par sa structure cyclique, rend compte du caractère épars et fragmentaire du folklore, mais également de la richesse et de la diversité de ses formes. Cet ouvrage contribue de manière significative à la formalisation du folklore égyptien en consignant par écrit des pratiques, des savoir-faire, des croyances, des valeurs relevant de traditions orales non codifiées.

Les traditions et les coutumes se définissent comme un objet d'étude et de savoir en ce qu'elles expriment l'identité et la mentalité des Egyptiens. L'affirmation du caractère national du mode de vie « traditionnel » sinon « populaire » légitime l'intérêt porté à celui-ci. Il se trouve ainsi reconnu et intégré à la culture et à l'histoire de l'Egypte, ce qui témoigne d'un élargissement de la conception de la culture, au-delà de ses formes savantes, classiques et lettrées. De par son ascendance paysanne, Aḥmad Amîn avait conscience d'être issu du « *peuple démocratique* » dont on ne s'était jamais soucié de consigner l'histoire.[1] Son *Dictionnaire* peut ainsi apparaître comme une tentative pour écrire, conserver et promouvoir, au travers des traditions et des coutumes, l'histoire des anonymes.

Aḥmad Amîn donne une portée nationale aux traditions qu'il décrit. Elles sont le plus souvent attribuées à l'ensemble des Egyptiens. Il relève finalement peu de différences confessionnelles ou régionales, auxquelles semblent plutôt se substituer des différences entre les classes sociales. L'un des traits originaux de cet ouvrage est que les couches populaires et paysannes n'y apparaissent pas comme les uniques dépositaires de l'authenticité et de l'identité. Les aspects les plus « populaires » des mœurs des Egyptiens ne s'y trouvent pas valorisés. Si l'expression poétique, par exemple, apparaît révélatrice du caractère égyptien dont elle porte le cachet évident, elle n'est pas issue d'une parole ou du « génie populaire » mais demeure un art de lettrés, au même titre que l'humour, également présenté comme un trait caractéristique des Egyptiens. Les contes et les histoires ne sont pas présentés comme une forme d'expression ou de création populaires. Leur collecte n'est pas motivée par la restauration ou l'édification d'une tradition littéraire nationale mais par leurs aspects éducatifs, notamment l'étude de leur influence sur l'éducation des enfants. Les formes populaires du théâtre, de la musique et du chant se trouvent également dépréciées. Le fait que, par exemple, *Shamm al-nasîm,* fête du printemps qui a lieu le lundi suivant la Pâque copte, soit un « *jour populaire* » (*yawm sha`bî*), qui unit les coptes et les musulmans[2] aurait pu conduire Aḥmad Amîn à en valoriser la présentation. L'auteur évoque cependant la saleté des rues, l'ivresse et les vociférations de la « *classe humble* », si bien que « *les bonnes gens évitent de sortir ce jour-là par crainte des ennuis* ».[3] La part prise par les paysans dans la description de l'identité égyptienne ne comporte pas d'éléments valorisants ou positifs. L'auteur relève notamment des survivances de l'ancien culte du soleil dans leurs chants ou encore une

[1] AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, Le Caire, Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, 7e édition (1re édition 1950), s.d., p. 10.
[2] « Al-khass », p. 192.
[3] *Ibid.*

chanson de proclamation publique de la virginité de la mariée. Il évoque également l'attachement à la terre, l'aversion du voyage et la servilité hérités du tempérament paysan.

Au travers des traditions que partage l'ensemble du peuple égyptien, Aḥmad Amîn cherche à affirmer la cohésion de la communauté nationale. Cela le conduit à se préoccuper des facteurs de dissensions et des risques de fractures de la nation égyptienne, d'où la présence d'articles sur les discriminations sociales, l'esprit de clan et de parti, le favoritisme, les rivalités entre coptes et musulmans.[1] La perspective nationale, sinon nationaliste, du *Dictionnaire* est aussi ce qui peut limiter son utilisation comme source ethnographique. L'attribution des croyances et des pratiques, souvent communautaire, manque de précision. Nombre de descriptions, données comme générales, se rapportent en fait aux habitants du Caire.

La disparition des coutumes justifie leur consignation pour mémoire. Aḥmad Amîn donne un motif historique à leur collecte, comme témoignage du passé. La perspective du changement s'inscrit également dans le *Dictionnaire* sous la forme d'un inventaire critique des traditions. Il renvoie à l'interrogation, formulée dans l'introduction de l'ouvrage, sur les conditions sociales qui ont engendré de nouvelles traditions et les raisons de leur transmission. Certains comportements et usages apparaissent ainsi liés à un contexte historique et politique particulier et sont donc appelés à se transformer avec l'évolution de la société. Aḥmad Amîn voit ainsi dans le rapport servile au pouvoir des Egyptiens les séquelles de l'oppression qu'ils ont longtemps subie, notamment durant les périodes mamelouke et turque. Il montre au sujet de la distribution de l'eau et des moyens de transport que « *les systèmes se transforment quand changent les bases sur lesquelles ils étaient fondés* ».[2] Il l'évoque également à propos du système des classes sociales, établi sur la disparité des richesses et les titres, ou encore de l'organisation de la vie sociale fondée sur la séparation des sexes. Les critiques exprimées par l'auteur rejoignent les visées de la réforme sociale. Les traditions et les coutumes des Egyptiens se trouvent reconsidérées à l'aune d'un nouveau projet de société, en fonction des exigences et des implications du progrès et de la civilisation moderne, auxquels elles pourraient faire obstacle. Aḥmad Amîn met notamment en évidence les préjudices entraînés par divers usages et croyances. Il en est ainsi par exemple des relations familiales, du manque d'instruction des femmes, de l'éducation des enfants, des problèmes de santé et d'hygiène ou du fatalisme. Cette perspective critique explique sans doute que l'on ne trouve dans le *Dictionnaire* ni nostalgie, ni passéisme. Il ne célèbre pas un passé magnifié et sécurisant.

Il ressort du *Dictionnaire* une volonté de normalisation culturelle, et là réside probablement l'une de ses principales vocations. Elle est liée au problème du décalage ou de la dualité culturelle entre l'ancien et le nouveau dont Aḥmad Amîn voit la manifestation dans l'habillement, le logement, l'équipement domestique ainsi que « *dans la connaissance des causes et des effets, où les faits scientifiquement établis côtoient la croyance à la chance et aux prodiges du destin* »[3], de même qu'au cours d'une même discussion, on évoquera aussi bien « *le pouvoir de la magie et des charmes* » que « *la théorie de Darwin sur l'évolutionnisme et celle d'Einstein sur la relativité* ».[4] Aḥmad Amîn cherche notamment à

---

[1] « Al-aḥzâb », pp. 26-28, « Al-ta`aṣṣub », pp. 122-123, « Al-`ilâqa bayna al-muslimîna wa-l-aqbâṭ », pp. 286-287, « Maḥsûbiyya », pp. 357-359, « Niẓâm al-tabaqâṭ », pp. 398-399.
[2] « El-mayya », p. 391.
[3] AMÎN, Aḥmad, *Zu`amâ' al-iṣlâḥ fî al-`aṣr al-ḥadîth* (Les grands réformateurs de l'époque moderne), Beyrouth, Dâr al-kitâb al-`arabî, s.d. (1re éd. 1948), p. 340.
[4] *Ibid.*, p. 344.

limiter l'intervention et la manipulation du surnaturel et d'un sacré « sauvage ». Il procède ainsi à une vaste mise en ordre des croyances et des pratiques, dans la mesure où celles-ci s'écartent de la norme implicite d'un islam réformé. Il a tendance, ce faisant, à « folkloriser » certaines d'entre elles et à en minimiser la portée. Car même si elles reposent sur des *hadîth*-s douteux et des spéculations sur le monde invisible (*ghayb*) - contre lesquelles le mouvement réformiste mettait en garde - elles n'en ont pas moins connu, dans la culture arabo-musulmane et sous ses aspects savants, un développement et une résonance qu'il est difficile de négliger. C'est notamment le cas de la divination et de l'alchimie, ou plus simplement d'images du monde et de symboles, dont la présentation comporte de nombreux raccourcis. De même, en présentant les pratiques magiques et le culte des saints comme des survivances de l'époque pharaonique, il place le problème des superstitions hors de l'islam.

Dans son exposé des superstitions, le *Dictionnaire* revêt un caractère éducatif, sous la forme d'une « *pédagogie dénonciatrice des erreurs* ».[1] Sous cet aspect, il correspond mal au lectorat désigné dans l'introduction, à savoir les enfants des nouvelles générations et même les orientalistes. En dépit du cadre historique que l'auteur donne à son étude, celle-ci semble répondre à des préoccupations plus actuelles. Serait-il à ce point nécessaire de démontrer combien ces croyances et ces pratiques relèvent de l'erreur, de l'ignorance et de l'imposture si elles n'avaient plus cours ? Ce discours normatif et pédagogique témoignerait de la vocation de cet ouvrage à être un outil d'éducation populaire, comme le montre aussi le choix de la forme du dictionnaire, genre instructif et utilitaire. Il renvoie également à la mission et à la responsabilité d'éducateurs que se donnent les intellectuels vis-à-vis de « leur » peuple.[2] Aḥmad Amîn concevait la réforme en termes de culture et d'éducation. Ses diverses publications et activités, notamment à la tête du Comité pour la production littéraire, la traduction et l'édition montrent son engagement en faveur de la diffusion de l'instruction, comme instrument de progrès social. Son *Dictionnaire*, dans lequel il relie la diffusion des superstitions à l'ignorance, paraît aussi participer à cette entreprise.

Cette approche des traditions et des coutumes des Egyptiens en terme de superstition témoigne du rapport répressif et de la censure exercée à l'encontre de la culture « populaire ».[3] L'enregistrement des coutumes et des traditions a souvent constitué un préalable à leur rejet et à leur combat. La codification engage à la réforme car elle permet d'établir ce que l'on entend changer : « *Le paradoxe de l'écriture est ainsi de rendre simultanément possible la rigidité de la tradition et la plus apparente capacité de changement : pour vouloir se transformer autant que pour s'y refuser, il faut avoir conservé le passé et c'est l'écriture qui le permet le mieux.* »[4] Une telle approche est également révélatrice de la situation de Aḥmad Amîn par rapport au fonds « traditionnel » de sa société. Il adopte dans ses descriptions une position à la fois extérieure et intérieure. Il se situe en son sein de par ses souvenirs d'enfance et à son sommet, du fait de son statut d'intellectuel et d'universitaire. Sa position est ainsi comparable à celle des folkloristes qui, du fait de leur profession, étaient amenés à critiquer et combattre « *les coutumes pour lesquelles ils étaient, par ailleurs, pris d'une passion de collectionneurs.*

---

[1] COLLET, Isabelle, « Les premiers musées d'ethnographie régionale en France », *in* CUISENIER, Jean, dir., *Muséologie et ethnologie*, Paris, Editions de la Réunion des Musées nationaux, 1987, p. 87.

[2] DELANOUE, Gilbert, préface, in `UWAYS, Sayyid, *L'Histoire que je porte sur mon dos*, traduction de N. AL-AZHARI, G. DELANOUE et A. ROUSSILLON, Le Caire, Cedej, 1989, p. 7.

[3] CERTEAU, Michel de, en collaboration avec JULIA, Dominique et REVEL, Jacques, « La Beauté du mort », *La culture au pluriel*, Paris, Seuil, 3e édition 1993 (1re édition 1974), pp. 45-72.

[4] POUILLON, Jean, « Tradition », in BONTE, Pierre, et IZARD, Michel, dir., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 2e édition, 1992, p. 712.

(...) *Le souci, très réel, de recueillir le patrimoine des traditions, des rituels, des recettes de médecine, des prières de guérison qui fut celui des folkloristes ne s'accompagnait que rarement d'un désir* (...) *de les voir rester vivantes* ».[1]

La perspective critique et éducative qu'adopte Aḥmad Amîn dans l'élaboration de son *Dictionnaire* n'épuise pas le sens de sa démarche. Plus fondamentale est, nous semble-t-il, sa volonté de préservation et de conservation d'un mode de vie passé, constitutif de la mémoire et de l'identité collective. L'acte de conservation n'est ni gratuit, ni anodin, il engage la société face à son passé. Le *Dictionnaire* est porteur d'un témoignage sur « *toutes les disparitions* », traversé par « *leur surgissement parfois dans l'air qu'elles épaississent, dans leurs cœurs qu'elles blessent, sur la page où opiniâtres et toujours dupes elles battent de l'aile et frappent à des portes, elles vont entrer, elles vont être et rire, elles retiennent leur souffle et suivent en tremblant chaque phrase au bout de laquelle peut-être est leur corps, mais même là leurs ailes sont trop légères, un adjectif épais les effarouche, un rythme défectueux les trahit, terrassées elles choient infiniment et sont nulle part, revenir presque éternellement les tue, elles se désolent et s'enterrent, derechef sont moins que des choses, rien.*

Qu'un style juste ait ralenti leur chute, et la mienne peut-être en sera plus lente ; que ma main leur ait donné licence d'épouser dans l'air une forme combien fugace par ma seule tension suscitée ; que me terrassant aient vécu, plus haut et clair que nous ne vivons, ceux qui furent à peine et redeviennent si peu. Et que peut-être ils soient apparus, étonnamment ».[2]

[1] LOUX, Françoise, « Rituels et traditions », *in* CUISENIER, Jean, éd., *Hier pour demain, arts, traditions et patrimoine*, Paris, Editions de la Réunion des musées nationaux, 1980, p. 136.
[2] Une citation extraite de Pierre Michon, *Vies minuscules*, Folio, 1984, p. 247.

Bibliographie

Source :

AMÎN, Aḥmad, *Qâmûs al-`âdât wa-l-taqâlîd wa-l-ta`âbîr al-miṣriyya*, Le Caire, Lajnat al-ta'lîf wa-l-tarjama wa-l-nashr, 1953, 480 p.

AMÎN, Aḥmad, *Qâmûs al-`âdât wa-l-taqâlîd wa-l-ta`âbîr al-miṣriyya*, édition présentée et annotée par Muḥammad al-Jawharî, Le Caire, wizârat al-thaqâfa, al-majlis al-a`lâ li-l-thaqâfa, 1999, 553 p.

Aḥmad Amîn :

AMÎN, Aḥmad, *Ḥayâtî*, Le Caire, Maktabat al-nahda al-misriyya, 7e édition, s.d., 357 p.

AMÎN, Aḥmad, *Fayḍ al-khâṭir*, tome 1, Le Caire, Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, s.d., 360 p.

AMÎN, Aḥmad, *Zu`amâ' al-iṣlâḥ fî al-`aṣr al-ḥadîth*, Beyrouth, Dâr al-kitâb al-`arabî, s.d., 349 p.

Etudes concernant Aḥmad Amîn :

AMIN, Ahmad, *My life. The Autobiography of an Egyptian Scholar, Writer and Cultural Leader*, traduction et introduction de Issa BOULLATA, Leiden, E. J. Brill, 1978, 241 p.

CASPAR, R., « Un aspect de la pensée musulmane moderne : le renouveau du mo`tazilisme », *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales*, tome IV, 1957, pp. 141-185.

CORSE, Kenneth L., *Ahmad Amîn and Lajnat al-Ta'lif wa al-Tarjama wa al-Nashr : A Study of their Contribution to the 20th Century Renaissance of Egypt*, An Harbor, Michigan University Microfilms International, 1985, 339 p.

CRAGG, Kenneth, « Then and Now in Egypt. The Reflexions of Ahmad Amîn, 1886-1954 », *Middle East Journal*, IX, 1955, pp. 28-40.

GIBB, H.A.R., « Aḥmad Amîn », *EI²*, tome I, p. 288.

MAZYAD, A.M.H., *Ahmad Amîn (1886-1954) : Advocate of Social and Literary Reform in Egypt*, Leiden, E. J. Brill, 1963, 111 p.

SHEPARD, William, « The Dilemma of a Liberal. Some Political Implications of the Writing of the Egyptian Scholar Ahmad Amîn », *Middle East Studies*, vol.16, mai 1980, pp. 80-97.

PERRIN, Emmanuelle, « Le creuset et l'orfèvre : le parcours de Aḥmad Amîn (1886-1954) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 95-98, pp. 307-335.

Histoire de l'Egypte :

ALLEAUME, Ghislaine, *Les Provinces de Giza et de Beni Suef dans les Ḫitât de `Alî pacha Mubârak : traduction, annotation et essai d'interprétation*, 2 vol., thèse pour le doctorat de IIIe cycle, Université de Provence, Aix-Marseille I, 1980, 105 et 326 p.

« La Naissance du fonctionnaire », *Peuples méditerranéens*, « Egypte - Recompositions », n° 41-42, 1987-1988, pp. 67-86.

« La Naissance de la géographie positive et les Khitat-s de Ali Pacha Mubarak », in CEDEJ, *D'un Orient l'autre*, vol. 2, Paris, Editions du CNRS, 1991, pp. 315-328.

ARKOUN, Mohammed, *La Pensée arabe*, Paris, PUF, 1975, 127 p.

BAER, Gabriel, « Social Change in Egypt : 1800-1914 », *in* HOLT, P. M., ed., *Political and social change in modern Egypt*, Londres , Oxford University Press, 1968, p. 135-161.

BERQUE, Jacques, *L'Egypte : impérialisme et révolution*, Paris, Gallimard, 1967, 749 p.

et al-SHAKAA, Mustafa, *La Gamâliyya depuis un siècle. Essai d'histoire sociale d'un quartier du Caire*, Paris, P. Geuthner, 1974, 99 p.(ou *Revue des Etudes islamiques*, XLII, 1974).

BOTIVEAU, Bernard, « L'Ecole de la magistrature *shar`i* (1907-1930) et la production d'un droit islamique réformé », *in* ROUSSILLON, A., dir., *Entre réforme sociale et mouvement national. Identité et modernisation en Egypte (1882-1962)*, Le Caire, Cedej, 1994, pp. 549-564.

DELANOUE, Gilbert, « Ahmad Lutfî al-Sayyid (1872-1963) », *Revue des Etudes islamiques*, 1963, pp. 89-103.

Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIXe siècle, Le Caire, IFAO, 1982, 2 vol., 363 et 395 p.

dir., *Les Intellectuels et le pouvoir*, Le Caire, CEDEJ, dossier n°3, 1986, 221 p.

GERSHONI, Israël et JANKOWSKI James P., *Egypt, Islam and the Arabs. The Search for Egyptian Nationhood 1900-1930*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1986, 346 p.

Groupe de recherches et d'études sur le Proche-Orient, *L'Egypte d'aujourd'hui, permanence et changements 1805-1976*, Paris, Editions du CNRS, 1977, 389 p.

HOURANI, Albert, *La Pensée arabe et l'Occident*, traduction de S. BESSE-RICORD, Paris, Naufal, 1991, 429 p.

LACOUTURE, Jean et Simone, *L'Egypte en mouvement*, Paris, Ed. du Seuil, 1956, 470 p.

LAURENS, Henry, *L'Orient arabe : arabisme et islamisme 1798-1945*, Paris, Armand Colin, 1993, 371 p.

MANSY, Maged, *L'Egypte 1919-1930. Héritage et mouvement*, thèse de doctorat, sous la direction de D. Chevalier, Université de Paris IV, 2 vol., s.d., 465 p.

« Forme et réforme. L'Egypte et la Turquie kémaliste », Groupe d'études sur la Turquie contemporaine, *Kémalisme et monde musulman*, Cahier n° 3, Paris, Fondation de la Maison des sciences de l'Homme, pp. 82-111.

MESSIRI, Sawsan, *Ibn al-balad, a Concept of Egyptian Identity*, Leiden, E.J. Brill, 1978, 116 p.

RAYMOND, André, *Le Caire*, Paris, Fayard, 1993, 428 p.

REID, Daniel, « Educational and Career Choices of Egyptian Students, 1882-1922 », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 8, 1977, pp. 349-378.

Cairo University and the Making of Modern Egypt, Cairo, American University in Cairo Press, 1991 (1re éd. 1990), 296 p.

« L'Université du Caire et les Orientalistes », traduction de J.-C. VATIN, in CEDEJ, *D'un Orient l'autre*, vol. II, Paris, Ed. du CNRS, 1991, pp. 25-48.

ROUSSILLON, Alain, dir., *Egypte - Recompositions*, *Peuples méditerranéens*, n° 41-42, 1987-88.

La Sociologie égyptienne de l'Egypte. Eléments de bibliographie, Collection Livres arabes, cahiers bibliographiques n°3, Le Caire, Cedej 1988.

« Sciences sociales et réformisme. Une sociologie de l'Egypte éternelle » *in* `UWAYS, Sayyid, *L'Histoire que je porte sur mon dos. Mémoires*, traduit de l'arabe par Al-Azhari, N., Delanoue, G., Roussillon, A., Le Caire, Cedej, 1989, pp. 285-314.

« Projet colonial et traditions scientifiques : aux origines de la sociologie égyptienne », *in* CEDEJ, *D'un Orient l'autre*, vol. II, Paris, Editions du CNRS, 1991, pp. 347-388.

« Réforme sociale et production des classes moyennes. Muḥammad `Umar et « l'arriération des Egyptiens », *in* ROUSSILLON, A., dir., *Entre réforme sociale et mouvement national. Identité et modernisation en Egypte (1882-1962)*, Le Caire, Cedej, 1995, pp. 37-89.

SAFRAN, Nadav, *Egypt in Search of Political Community*, Cambridge / Londres, Harvard University Press, 1981, 298 p.

SMITH, Charles D., « The «Crisis of Orientation» : The Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930's », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 4, 1973, pp. 382-410

TAHTÂWÎ, RIFÂ`A al-, *L'Or de Paris. Relation de voyage 1826-1931*, traduit de l'arabe, présenté et annoté par Anouar LOUCA, Paris, Sindbad, 1988.

TOMICHE, Nada, *L'Egypte moderne*, Paris, PUF, 1976, 126 p.

`UWAYS, Sayyid, *L'Histoire que je porte sur mon dos*, traduction de N. AL-AZHARI, G. DELANOUE et A. ROUSSILLON, préface de G. DELANOUE, postface de A. ROUSSILLON, Le Caire, CEDEJ, 1989, 325 p. (édition originale : *Al-Târîkh alladhi ahmiluhu `ala zahri*, Le Caire, Dâr al-Hilâl, 1985)

VATIKIOTIS, P.J., *The History of Egypt from Muhammad Ali to Mubarak*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 3e édition, 1985, 546 p.

Société et culture :

ABAZA, Mona, « La paysanne égyptienne et le « féminisme traditionnel », *Peuples méditerranéens*, n° 41-42 *Egypte - Recompositions*, 1987-1988, p. 135-151.

BEG, M. A. J., « al-Khâṣṣa wa-l-`âmma », *EI²*, tome IV, pp. 1 128-1 130.

BREMONT, Cl., « Quelques uns des mille et un problèmes des *Mille et une nuits* », in Association française des arabisants, *Langues et cultures populaires dans l'aire arabo-musulmane*, Actes des journées d'études arabes 1986, s.l., 1987, pp. 127-133.

CAHEN, C., et TAESCHNER, F., « Futuwwa », *EI²*, tome II, pp. 983-991.

CANARD, Marius, « Coiffure européenne et Islam », *Annales de l'Institut d'Etudes orientales*, Faculté de Lettres d'Alger, tome VIII, 1949-50, pp. 220-229.

CHIFFOLEAU, Sylvia, « La réforme par l'hygiène. Une formule pour médicaliser les campagnes », *in* ROUSSILLON, Alain, dir., *Entre Réforme sociale et mouvement national. Identité et modernisation en Egypte (1882-1962)*, Le Caire, CEDEJ, 1994, pp. 421-441.

Médecines et médecins en Egypte. Construction d'une identité professionnelle et projet médical, Paris, Editions L'Harmattan, 1997, 334 p.

DEHEUVELS, Luc-Willy, « Mythe, raison et imaginaire dans la littérature égyptienne contemporaine. Un extrait de *Hadith `Isâ Ibn Hishâm* de Muhammad al-Muwaylihi (1858?-1930) », *Peuples Méditerranéens*, n° 77, 1996, pp. 3-26.

DOSS, Madiha, « Discours de réforme », *in* ROUSSILLON, Alain, dir., *Entre Réforme sociale et mouvement national. Identité et modernisation en Egypte (1882-1962*), Le Caire, Cedej, 1994, pp. 235-256.

DOZY, R., *Dictionnaire détaillé des noms de vêtements chez les Arabes*, Beyrouth, Librairie du Liban (1re édition 1845), 444 p.

ELIRAZ, Giora, « Tradition and Change : Egyptian intellectuals and Linguistic Reform 1919-1939 », *Asian and African Studies*, 20, 1986, pp. 233-262.

ELISSEEFF, Nikita, *Thèmes et motifs des Mille et une nuits. Essai de classification*, Beyrouth, Institut français de Damas, 1949, 241 p.

FABRE, Daniel, « Proverbes, contes et chansons », *in* NORA, Pierre, dir., *Les Lieux de mémoire*, tome 3, Paris, Quarto Gallimard, 1997, pp. 3555-3581.

FARGUES, Philippe, « Note sur la diffusion de l'instruction scolaire d'après les recensements égyptiens », *Egypte/Monde arabe*, n°18-19, 2e et 3e trimestres 1994, pp. 115-134.

FENOGLIO ABD al-AAL, I., *Défense et illustration de l'Egyptienne. Aux débuts d'une expression féminine*, Le Caire, Dossier du Cedej n° 2, 1989, 152 p.

GALAL, Mohamed, *Une Enquête sur les rites funéraires en Egypte actuelle*, mémoire dactylographié, Ecole pratique des hautes études, Sorbonne, Paris, 1937, 170 et 61 p. ; également paru sous le titre « Essai d'observation sur les rites funéraires en Egypte actuelle relevés dans certaines régions campagnardes », *Revue des études islamiques*, 1937, pp. 131-300.

GUILLAUME, J.-P., « Le Roman de Baibars et la littérature populaire arabe », in Association française des arabisants, *Langues et cultures populaires dans l'aire arabo-musulmane*, Actes des journées d'études arabes 1986, s.l., 1987, pp. 71-77.

HAKIM, Tewfik El-, *Un substitut de campagne en Egypte*. *Journal d'un substitut de procureur égyptien*, traduit de l'arabe par Gaston Wiet et Zaki M. Hassan, Plon, collection Terre humaine, 1974 et 1982, 261 p.

ḤAQQÎ, Yaḥyâ « Souvenirs d'enfance : l'école du Sabil Umm Abbas », entretien recueilli par Ghislaine Alleaume, *Les Cahiers de Chabramant*, n° 3-4, Le Caire, 1986, pp. 21-29.

Choc, nouvelles traduites de l'arabe par Charles Vial et Sayyed Abul Naga, Paris, Denoël, 1987, 176 p.

HAYWOOD, J. A., « Ḳamûs », *EI²*, tome IV, pp. 546-548.

HUSSEIN, Taha, *Le Livre des jours*, traduit de l'arabe par LECERF, Jean et WIET, Gaston, Paris, Gallimard, s.d. (1re éd. 1947), p. 79.

IBRAHIM, M. F. et PIGNOL, A., *L'Extase et le transistor. Aperçus sur la chanson égyptienne contemporaine de grande audience*, dossier du Cedej n° 2, Le Caire, Cedej, 1986, 221 p.

LAGRANGE, Frédéric, *Musiques d'Egypte*, Cité de la Musique, Actes Sud, 1996, 174 p.

LECERF, J., «La Place de la culture populaire dans la civilisation musulmane», in BRUNSCHVIG, R. et GRUNEBAUM, G., *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Paris, Bresson et Chantemerle, 1957, pp. 351-365.

LITTMANN, E., « Alf layla wa-layla », *EI²*, tome 1, pp. 369-375.

IDRIS H. R. et J. SCHLEIFER, « Hilâl », *EI²*, tome 1, pp. 398-400.

JANICOT, Marie-José, *Avoir un enfant en Egypte. Enquête sur les rites et comportements*, Le Caire, Dossier du Cedej, n° 4, 1988, 221 p.

MIQUEL, André, *La Littérature arabe*, collection Que sais-je n° 355, Paris, PUF, 1993 (4e édition), 127 p.

Préface, *Les Mille et une nuits*, tome I, édition de BENCHEIKH, J. E. et MIQUEL, A., collection Folio, Paris, Gallimard, 1991, pp. 7-17.

MILLET, Bertrand, *Samir Mickey Sindbad et les autres. Histoire de la presse enfantine en Egypte*, Dossier du Cedej n° 1, Le Caire, Cedej, 1987, 261 p.

PELLAT, Charles, « Les Encyclopédies dans le monde arabe», *Etudes sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam (VIIe-XVe s.)*, chapitre XVIII, Londres, Variorum Reprints, 1976, pp. 631-658 (pagination de l'article d'origine).

« Hikâya », *EI²*, tome III, , pp. 379-384.

« Nâdira », *EI²*, tome VII, p. 858-860.

PERCO, Daniela, « Le conte de tradition orale en Egypte », *Le Conte de tradition orale dans le bassin méditerranéen*, Acte des rencontres de Carcassonne, réunis par J.-P. PINIES, Carcassonne, Garae, Hésiode, s.d., pp. 199-206.

PIGNOL, Armand, *Costume et parure dans le monde arabe*, Paris, IMA/EDIFRA, 1987, 78 p.

REY, Alain, *Encyclopédies et dictionnaires*, Paris, PUF, Que sais-je ? n°2000, 1982, 127 p.

RODINSON, Maxime, « Recherches sur les documents arabes relatifs à la cuisine », *Revue des études islamiques*, 1949, pp. 95-165.

« Ghidhâ' », *EI²*, tome II, pp. 1081-1097.

SADAN, J., « Mashrûbâ », *EI²*, tome VI, pp. 709-712.

SCHACHT, J., « Taḳlîd », *EI*[1], tome IV, pp. 661-662.

SELLHEIM, R., « Mathal », *EI²*, tome VI, pp.805-815.

SORIANO, M., « Proverbes », *Encyclopaedia Univsersalis*, tome XIX, Paris, Editions de l'*Encyclopaedia Univsersalis*, 1995, pp. 152-153.

TAPPER, Richard et ZUBAIDA, Sami, *Culinary Cultures of the Middle East*, Londres/New York, B. Tauris Publishers, 1994, 302 p.

TILKE, Max, *Le Costume en Orient*. 128 planches avec textes explicatifs, Paris, Gaston Hue, 1922, 128 p.

TOMICHE, Nada, *Histoire de la littérature romanesque de l'Egypte moderne*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1978, 254 p.

« al-Mar'a », *EI²*, tome VI, pp. 454-455.

VIAL, Charles, « Panorama de la société égyptienne d'après trois autobiographies », *Annales islamologiques*, n° 15, 1979, pp. 359-398.

WISSA WASSEF, Cérès, *Pratiques rituelles et alimentaires des Coptes*, Bibliothèque d'études coptes, tome IX, Le Caire, IFAO, 1971, 444 p.
« Les Rites funéraires en Egypte », *L'Afrique et l'Asie modernes*, n° 127, 1980, pp. 56-62.

Religion :

ABDESSELEM, M., « Mawt », *EI²*, tome VI, pp. 902-903.

ARNALDEZ, R., « Khalḳ », *EI²*, tome VI, pp. 1 012-1 020.

ATLAGH, Ridha, « Le Point et la ligne. Explication de la *Basmala* par la science des lettres chez Abd al-Karîm al-Ǧîlî », *Bulletin d'études orientales*, tome XXXIX-XL, 1987-1988, pp. 161-190.

BOUSQUET, G., « Ḥayḍ », *EI²*, tome III, p. 325.

CANARD, M., « Da`wa », *EI²*, tome II, pp. 173-176

CARRA de VAUX, B., « Walî », *EI¹*, tome IV, pp. 1168-1170.

CHEBEL, Malek, *Dictionnaire des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation*, Paris, Albin Michel, 1995, 500 p.

CHELHOD, J., « La Baraka chez les Arabes ou l'influence bienfaitrice du sacré », *Revue de l'Histoire des Religions*, n° 1, 1955, pp. 68-88.
Les Structures du sacré chez les Arabes, Paris, Maisonneuve et Larose, 1964, 288 p.

COLIN, S. G., « Baraka », *EI²*, tome I, p. 1063.

DENFFER, D. Von, « Baraka as Basic Concept of Muslim Popular Belief », *Islamic studies*, n° 15, 1976, pp. 167-186.

FAHD, Toufy, « La naissance du monde selon l'islam », *La Naissance du monde*, Sources orientales, tome 1, Paris, Editions du Seuil, 1959, pp. 235-279.
«Les fêtes de l'Islam», *Revue des études islamiques*, n° 47, 1979, pp. 191-205.
« Khawâṣṣ al-Ḳur'ân », *EI²*, tome IV, p. 1165

FOGEL, Frédérique et FONTAINE, Hugues, « Images du pèlerinage : représentations de l'islam populaire », *Images d'Egypte. De la fresque à la bande dessinée*, Le Caire, Cedej, 1992, pp. 271-284.

FUCHS H., JONG, F. de, « Mawlid », *EI²*, tome VI, pp. 886-888.

GARDET, Louis, « al-Asmâ' al-ḥusnâ », *EI²*, tome I, pp. 735-739.
« Dhikr », *EI²*, tome II, pp. 231-233.
« Du`â' », *EI²*, tome II, pp. 632-634.
« Kashf », *EI²*, tome IV, pp. 725-727.
« Sainteté », *Encyclopaedia Universalis*, tome XX, Paris, Editions de l'*Encyclopaedia Universalis*, 1995, p. 499.

GILSENAN, Michael, « L'Islam dans l'Egypte contemporaine : religion d'Etat, religion populaire », *Annales E.S.C.*, n° 3-4, 1980, pp. 588-614.

HARTNER, W., « Falak », *EI²*, tome II, pp. 780-782.

HEFFENING, « `Urs », *EI²*, tome IV, pp. 1 094-1 103.

HEINEN, A., « Samâ' - 1 en cosmologie et en théologie », *EI²*, tome VIII, pp. 1 049-1 052.

HUART, Cl., SADAN, J., « Kursî », *EI²*, tome V, pp. 512-513.

JOMIER, Jacques, *Le Commentaire coranique du Manâr. Tendances modernes de l'exégèse coranique en Egypte*, Paris, Maisonneuve, 1954, 364 p.

JONG, F. de, « Ḳuṭb », *EI²*, tome V, pp. 548-550.

MACDONALD, D. B., « Dawsa », *EI²*, tome II, p. 187.
et GARDET, L., « al-Ghayb », *EI²*, tome II, p. 1049.
« Malâ'ika », *EI²*, tome VI, pp. 200-203.

MASSIGNON, Louis, « Taṣawwuf », *EI*[1], tome IV, pp. 715-719.
« Wird », *EI*[1], tome IV, p. 1201.

MAYEUR-JAOUEN, Catherine, « La Princesse et le saint au pays des chrétiens », *Annales islamologiques*, tome 26, 1992, pp. 127-180
Al-Sayyid al-Badawî. Un grand saint de l'islam égyptien, Le Caire, IFAO, 1994, 608 p.

MERAD, Ali, L'Islam contemporain, Paris, PUF, Que sais-je ? n° 2195, 1990 (3e éd.), 127 p.
« Iṣlâḥ », *EI²*, tome IV, pp. 146-170.

RAHMAN, F., « `Aḳl », *EI²*, tome I, p. 353.

RODINSON, Maxime, « La Lune chez les Arabes et dans l'Islam », *La Lune, mythes et rites*, Sources orientales, tome V, Paris, Seuil, 1962, pp. 151-215.
« La Place du merveilleux et de l'étrange dans la conscience du monde musulman médiéval », in ARKOUN, Mohammed, LE GOFF, Jacques, FAHD, T., RODINSON, Maxime, *L'Etrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval*, Paris, Ed. Jeune Afrique, 1978, pp. 167-187.
« Al-ḳamar , II : Folklore, littérature, art, etc. », *EI²*, tome IV, p. 541.

SCHACHT, J., LAYISH, A. et SHAHAM, R., « Nikâḥ », *EI²*, tome VIII, pp. 26-32.

SCHIMMEL, A. « Muḥammad - Dans la piété populaire », *EI²*, tome VII, pp. 377-379.

STRECK, M., MIQUEL, A., « Ḳâf », *EI²*, tome 4, pp. 418-419.

WENSINCK, A. J., « Al-Khaḍir », *EI²*, tome IV, pp. 935-938.
et MARCAIS, P., « `Âshûrâ' », *EI²*, tome I, pp. 726-727.
et GARDET, L., « Iblîs », *EI²*, tome III, pp. 690-691.
et BOSWORTH, C. E., « Lawḥ », *EI²*, tome V, p. 703

Génies, magie, divination :

ABEL (A.), « La place des sciences occultes dans la décadence », in BRUNSCHVIG (R.) et Von GRUNEBAUM (G.E.), *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1977, pp. 291-311.

ALLEAU, R. *et al, Encyclopédie de la divination*, Tchou éditeur, 1965, 544 p.

ASWAD, el-Sayed el-, « The Cosmological Belief System of Egyptian Peasants », *Anthropos*, 89, 1994, pp. 359-377.

BATTAIN, T., « La Divination dans le rite du zâr égyptien », *Egypte/Monde arabe*, n° 14, 1993, pp. 103-111.

BOUSQUET, G.-H., « Fiqh et sorcellerie », *Annales de l'Institut d'études orientales*, tome VIII, Faculté des Lettres de l'Université d'Alger, 1949-50, pp. 230-234.

CAQUOT, André et LEIBOVICI, Marcel, dir., *La Divination*, Paris, PUF, 2 vol., 1968, 356 et 559 p.

CERULLI, E., « Zâr », *EI*[1], tome IV, pp. 1286-1287.

CHABBI, Jacqueline, « Les Djinns dépossédés », *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, Paris, Noêsis, 1997, pp. 185-197.

CHELHOD, Joseph, « Ḥidjâb », *EI²*, tome III, p. 372.
« `Ifrît », *EI²*, tome III, , pp. 1076-1077.

CHODKIEWICZ, M., « Rûhâniyya », *EI²*, tome VIII, pp. 612-613.

DIETRICH, A., « Al-Bûnî », *EI²*, Supplément 3-4 (1981), pp. 156-157.

DOUTTE, Edmond, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Paris, Maisonneuve, 1984 (1re édition : 1908), 617 p.

FAHD, T., « Les Songes et leur interprétation selon l'Islam », *Les Songes et leur interprétation*, Sources orientales, vol. II, Paris, Seuil, 1959, pp. 125-157.
« Les Présages par le corbeau. Etude d'un texte attribué à Ǧâḥiẓ », *Arabica*, tome VIII, 1961, pp. 30-58.
« Le Monde du sorcier en Islam », *Le Monde du sorcier*, collection *Sources orientales*, vol. VII, Paris, Seuil, 1966, pp. 157-204.
« Anges, démons et djinns en Islam », *Génies, anges et démons*, collection *Sources orientales*, vol. VIII, Paris, Seuil, 1971, pp. 155-214.
« Le merveilleux dans la faune, la flore et les minéraux », in ARKOUN, M., Le GOFF, J., FAHD, T., RODINSON, M., *L'Etrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval*, Paris, Editions Jeune Afrique, 1978, pp. 117-135.
La Divination arabe, Paris, Sindbad, 1987 (1re éd. 1966), 563 p.
« La connaissance de l'inconnaissable et l'obtention de l'impossible dans la pensée mantique et magique de l'Islam », *Bulletin d'études orientales de l'Institut de Damas*, tome XLIV, 1992, pp.33-44.
« Fa'l », *EI²*, tome II, pp. 777-779
« Firâsa », *EI²*, tome II, p. 937.
« Hurûf (`ilm al-) », *EI²*, tome III, pp. 616-617.
« Ibn Sîrîn », *EI²*, tome III, pp. 972-973.
« Ibn Waḥshiyya », *EI²*, tome III, pp. 988-990.

« Ikhtilâdj », *EI²*, tome III, pp. 1087-1088.
« Istikhâra », *EI²*, tome IV, pp. 271-272.
« Istinzâl », *EI²*, tome IV, p. 276.
« `Iyâfa », *EI²*, tome IV, pp. 303-304.
« al-Kaff », *EI²*, tome IV, pp. 423-424.
« Kâhin », *EI²*, tome IV, pp. 438-440.
« Katif », *EI²*, tome IV, pp. 793-794.
« Khaṭṭ », *EI²*, tome IV, p. 1161.
« Kihâna», *EI²*, tome V, pp. 101-103.
« Ḳiyâfa », *EI²*, tome V, p. 233.
« Ḳur`a », *EI²*, tome V, pp. 399-400.
« Munadjdjim », *EI²*, tome VII, pp. 558-559.
« Nîrandj », *EI²*, tome VIII, pp. 52-53.
« Nudjûm (aḥkâm al-) », *EI²*, tome VIII, pp.108-111.
« Ruḳya », *EI²*, tome VIII, pp. 619-620.
« Ru'yâ», *EI²*, tome VIII, pp. 664-666.
et RIPPIN, A., « Shayṭân », *EI²*, tome IX-1, pp. 420-422.
« Siḥr », *EI²*, tome IX-2, pp. 590-593.

GOLDZIHER, I., « `Azîma », *EI²*, tome I, p. 846.

GRAEFE, E., MACDONALD, D.B., PLESSNER, M., « Djadwal », *EI²*, tome II, pp. 380-381.

HAMES, Constant, « Taktub ou la magie de l'écriture islamique. Textes sominkés à usage magique », *Arabica*, tome XXXIV, nov. 1987, pp. 305-325.

« Magie », *Dictionnaire de l'Islam. Religion et Civilisation*, Paris, Encyclopeadia Universalis et Albin Michel, 1997, pp. 521-522.

HAYES, Herbert, « Islam and Magic in Egypt », *Muslim World*, vol. 4, 1914, pp. 396-406.

KHOURI, René, « Contribution à une bibliographie du « zâr », *Annales islamologiques*, n° 16, 1980, pp. 359-374.

KRAUSS, Paul, *Jâbir Ibn Hayyân. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. Jâbir et la science grecque*, Paris, Société d'édition les Belles-Lettres, 1986 (1re édition 1942).

KOVALENKO, Anatoly, *Les concepts de magie* (siḥr) *et de sciences occultes* (`ilm al-ġayb) *en Islam*, thèse de doctorat de 3e cycle, sous la direction de T. Fahd, Université de Strasbourg, 1979, 721 p.

LEFEBURE, E., « Le Miroir d'encre dans la magie arabe », *Revue africaine*, n° 257, 1905, Alger, pp. 205-227.

LEMAY, M., « L'Islam historique et les sciences occultes », *Bulletin d'études orientales*, tome XLIV, 1992, pp. 19-32.

LORY, Pierre, « Magie et religion dans l'œuvre de Muhiy al-dîn al-Bûnî », *Horizons maghrébins*, n° 7/8, 1986, pp. 4-15.

« La magie des lettres dans le *Shams al-ma`ârif* d'al-Bûnî », *Bulletin d'études orientales*, tome XXXIX-XL, 1987-88, pp. 97-111.

« Vers le cœur de la pierre. La quête de l'alchimie islamique », *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, Lagrasse, Verdier, 1989, pp. 25-39.

dir., «Sciences occultes et Islam», *Bulletin de l'Institut français de Damas*, Tome XLIV, 1992.

MACDONALD, D.B., « Siḥr », *EI¹*, tome 4, pp. 425-435.

et MASSE, H., « Djinn », *EI²*, tome II, , pp. 560-561.
et PELLAT, Ch., « Ghûl », *EI²*, tome II, , pp. 1103-1104.
et FAHD, T., « Sîmiyâ' », *EI²*, tome IX-2, pp. 635-636.
« Budûḥ », *EI²*, *Supplément*, livraison 3-4, pp. 153-154.

MARCAIS, P., « `Ayn », *EI²*, tome I, pp. 809.

MORSY, Soheir A., « Spirit Possession in Egyptian Ethnomedicine : Origins, Comparison and Historical Specificity », in LEWIS, I.M., SAFI, A. al-, HURREIZ, S., dir., *Women's medicine. The Zar-Bori Cult in Africa and Beyond*, Edinburgh, Edinburgh University Press for the International African Institute, 1991, pp. 189-208.

NATVIG, Richard, « Some Notes on the History of the *Zar* Cult in Egypt », in LEWIS, I.M., SAFI, A. al-, HURREIZ, S., dir., *Women's Medicine. The Zar-Bori Cult in Africa and Beyond*, Edinburgh, Edinburgh University Press for the International African Institute, 1991, pp. 178-208.

OLIVIER de SARDAN, J.-P., « Possession », in BONTE, P., IZARD, M., dir., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1992 (2e édition), pp. 594-596.

PADWICK, Constance E., « Notes on the Jinn and the Ghoul in the Peasant Mind of Lower Egypt », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 3, 1923-1925, pp. 421-446.

PELLAT, Charles, « Ghurâb », *EI²*, tome II, pp. 1122-1123.

PINGREE, D., « Ḳirân », *EI²*, tome V, p. 133.

PLESSNER, M., « Balînûs », *EI²*, tome I, pp. 1024-1026.
« Hirmis », *EI²*, tome III, pp. 479-481.

RUSKA, J., « Tilsam », *EI¹*, tome 4, pp. 806-807.
« Zâyirdja », *EI¹*, tome IV, pp. 1290-1291.
« Wafḳ », *EI¹*, tome IV, pp. 1140-1142.

SCHACHT, J., « Ḳatl », *EI²*, tome IV, p. 801.

SHAMÎS, `Abd al-Mun`im, *Al-jinn wa al-`afârît fî al-adab al-sha`bî al-miṣrî* (les djinns et les *`afârît*-s dans la littérature populaire égyptienne), s.l., al-hay'a al-miṣriyya al-`âmma lil-kitâb, 1976, 103 p.

SINDZINGUE, N., PAUL, A., CERTEAU, M. de, « Possession », *Encyclopaedia universalis*, tome XVIII, Paris, Editions de l'*Encyclopaedia universalis*, 1995, pp. 807-809.

TOUATI, Houari, *Entre Dieu et les hommes. Lettrés, saints et sorciers au Maghreb (XVIIe siècle)*, Paris, Editions de l'EHESS, 1994, 311 p.

ULLMANN, M., « Khâssa », *EI²*, tome IV, p. 1128.

VAJDA, G., « *Idrîs* », *EI²*, tome III, pp. 1056-1057.

VERNANT, Jean-Pierre, « Parole et signes muets », *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, 1974, pp. 9-25

WALKER, J., « Sulaimân b. Dâwûd », *EI¹*, tome IV, p. 558.

Ethnologie, folklore :

ALLAND, Alexandre, « C'est ainsi que faisaient nos grands-pères. Enquête en ethno-ignorance », *L'Homme*, XII (3), 1972, pp. 111-118.

AUGE, Marc, dir., *Territoires de la mémoire. Les collections du patrimoine ethnologique dans les écomusées*, Editions de l'Albaron, 1992, 133 p.

BASTIDE, Roger, « La connaissance de l'événement », *in* G. BALANDIER, R. BASTIDE, J. BERQUE, P. GEORGE, dir., *Perspectives de la sociologie contemporaine. Hommage à Georges Gurvitch*, Paris, PUF, 1968, pp. 159-168.

« Ethnologie religieuse », *Encyclopaedia Universalis*, tome 8, Paris, Editions de l'*Encyclopaedia Universalis*, 1995, p. 997.

BELMONT, Nicole, « Les croyances populaires comme récit mythologique », *L'Homme*, X (2), 1970, pp. 94-108.

« Fonction de la croyance », *L'Homme*, XIII (3), 1973, pp. 72-81.

« Le patrimoine ethnologique : de l'image publique au concept scientifique », *Bulletin de la Société d'Ethnologie française* , n° 8, *Ethnologie française*, XIII (1), 1982, pp. 89-93.

« Le Folklore refoulé ou les séductions de l'archaïsme », *L'Homme*, *Anthropologie : état des lieux*, n° 97-98, Paris, le Livre de poche, 1986, pp. 287-298.

Paroles païennes : mythe et folklore des frères Grimm à P. Saintyves, Imago, Paris, 1986, 176 p.

« Folklore », *in* BONTE, Pierre, et IZARD, Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991, pp. 283-284.

« Naissance », *in* BONTE, P. et IZARD, M., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991, pp. 503-504.

« Folklore », *Encyclopaedia Universalis,* tome 9, Paris, Editions de l'*Encyclopaedia Universalis,*1995, pp. 601-608.

Comment on fait peur aux enfants, Mercure de France, 1999, 89 p.

BERNAND, Carmen et DIGARD, Jean-Pierre, « De Téhéran à Tehuantepec. L'ethnologie au crible des aires culturelles », *L'Homme*, *Anthropologie : état des lieux*, n° 97-98, Paris, le Livre de poche, 1986, pp. 54-76.

BONTE, Pierre, IZARD, Michel, dir., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1992 (2e édition), 755 p.

BOURDIEU, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, précédé de *Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Editions du Seuil, 2000 (1re édition 1972), 429 p.

BOURGUET, Marie-Noëlle, « Des préfets aux champs. Une ethnographie administrative de la France en 1800 », *in* RUPP-EISENREICH, Britta, *Histoires de l'anthropologie XVIe-XIXe siècles*, Paris, Klincksieck, 1984, pp. 259-272.

BOUVIER, J.-C., dir., *Tradition orale et identité culturelle*, Paris, CNRS, 1980, 136 p.

BOYER , Pascal, « La tradition comme genre énonciatif », *Poétique*, n° 58, 1984, pp. 233-251.

« Tradition et vérité », *L'Homme*, *Anthropologie : état des lieux*, n° 97-98, Paris, le Livre de poche, 1986, pp. 347-372.

BROMBERGER, C., « Technologie et analyse sémantique des objets : pour une sémio-technologie », *L'Homme*, 19, 1979, pp. 105-140.

CENTLIVRES, P. et COLLOMB, G., « Entre le local et le global : les figures de l'identité », *in* SEGALEN (M.), dir., *L'Autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, Paris, Presses du CNRS, 1989, pp. 137-145.

BRÜCKNER (Wolfgang), « Histoire de la *Volkskunde*. Tentative d'une approche à l'usage des Français », in CHIVA, Isac et JEGGLE, Utz, éd., *Ethnologies en miroir, la France et les pays de langues allemandes*, Paris, Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1987, pp. 223-247.

CAMPI, Edith, « Hic et nunc. Réflexions sur l'idée de tradition », *L'Homme*, 95, XXV (3), juillet-septembre 1985, pp. 141-156.

CENTLIVRES, Pierre, « Des « instructions » aux collections : la production ethnographique de l'image de l'Orient », in HAINARD, Jacques, et KAERT, Roland, éd., *Collections passions*, Neuchâtel, Musée d'ethnographie de Neuchâtel, 1982, pp. 33-61.

CERTEAU, Michel de, en collaboration avec JULIA, Dominique et REVEL, Jacques, « La Beauté du mort », *La culture au pluriel*, Paris, Seuil, 3e édition 1993 (1ere édition 1974), pp. 45-72.

CHELHOD, Joseph, « Ethnologie du monde arabe et islamologie », *L'Homme*, tome IX (4), 1969, pp. 24-41.

CHRISTINAT, J.-L., « Objets de collection et de réflexions. Des cabinets de curiosité aux musées d'ethnographie », *in* HAINARD, Jacques et KAERT, Roland, ed., *Collections passions*, Neuchâtel, Musée d'ethnographie de Neuchâtel, 1982, pp. 133-149.

COLLET, Isabelle, « Les premiers musées d'ethnographie régionale en France », *in* CUISENIER, Jean, dir., *Muséologie et ethnologie*, Paris, Editions de la Réunion des Musées nationaux, 1987, pp. 68-99.

CRESSWELL, R., BERNOT, L. et *al.*, *Eléments d'ethnologie*, vol. 2 : *Six approches*, Paris, Armand Colin, 1975, 283 p.

et GODELIER, Maurice, *Outils d'enquête et d'analyse anthropologiques*, Paris, François Maspéro, 1976, 290 p.

CUISENIER, Jean, « Le traitement des données ethnographiques », *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 23 (2), 1971, pp. 189-203.

éd., *Hier pour demain, arts, traditions et patrimoine*, Paris, Editions de la Réunion des musées nationaux, 1980, 245 p.

« Exhiber et signifier. Sémantique de l'exposition dans les musées d'agriculture », *Muséum*, n° 143, 1984, pp. 130-137.

dir., *Muséologie et ethnologie*, Paris, Editions de la Réunion des Musées nationaux, 1987, 291 p.

« Que faire des arts et traditions populaires ? », *Le Débat*, n°65, mai-août 1991, pp. 150-164.

« Culture ordinaire et ethnicité », *Ethnologie française*, « Le vertige des traces. Patrimoines en question », n° 25 (1), 1995, pp. 16-34.

La tradition populaire, Que sais-je ? n° 1 740, Paris, PUF, 1995, 126 p.

et SEGALEN, Martine, *Ethnologie de la France*, Que sais-je ? n° 2 307, Paris, PUF, 2e éd. 1993 (1ere éd. 1986), 127 p.

DAVALLON, J., dir., *Claquemurer pour ainsi dire, tout l'univers. La mise en exposition*, Paris, Editions du Centre Georges Pompidou Centre de création industrielle, 1986, 320 p.

DELBOS, G. et JORION, P., « La Notion spontanée de magie dans le discours anthropologique », *L'Homme*, XX(I), 1980, pp. 91-103.

DEVISCH, R., « Magie », in BONTE, P., IZARD, M., dir., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1992 (2e édition), pp. 431-433

DIAS, J., « The Quintessence of the Problem : Nomenclature and suject matter of folklore », *Actes du Congrès international d'Ethnologie régionale. Arnhem 1955*, Rijksmuseum voor Volkskunde, Arnhem, 1956, pp. 1-14.

DIAS, Nélia, *Le Musée d'Ethnographie du Trocadéro 1878-1908. Anthropologie et muséologie en France*, Paris, Editions du CNRS, 1991, 310 p.

DIGARD, J.-P., « Perspectives anthropologiques sur l'Islam », *Revue française de sociologie*, XIX, 1978, pp. 497-523.

DUFLOS-PRIOT, Marie-Thérèse, « Costume, corps et muséographie. Les mannequins d'exposition », *Ethnologie française*, XIX (2), 1989, pp. 155-160.

et RICHARD, P., *Un système descriptif du costume traditionnel français : typologie du vêtement et du couvre-chef, matières, morphologie et décors. Aspects culturels*, Paris, Réunion des musées nationaux, 1988, 164 p.

FABRE, Daniel, « Le « Manuel de folklore français » d'Arnold Van Gennep », *in* NORA, Pierre, dir., *Les Lieux de mémoire*, tome 3, Paris, Quarto Gallimard, 1997, pp. 3 583-3 614.

FAURE, Christian, *Le Projet culturel de Vichy. Folklore et révolution nationale 1940-1944*, Lyon/Paris, PUL/CNRS, 1989, 333 p.

FAVRET-SAADA, Jeanne, *Les Mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977, 427 p.

« Sorcellerie », in BONTE, P., IZARD, M., dir., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1992 (2e édition), pp. 670-673.

GABUS, Jean, *175 ans d'ethnographie à Neuchâtel*, Neuchâtel, Musée d'ethnographie de Neuchâtel, 1967, 202 p.

L'Objet témoin : les références d'une civilisation par l'objet, Neuchâtel, Editions Ides et Calende, 1975, 330 p.

GAILLARD, Gérald, *Dictionnaire des ethnologues et des anthropologues*, Paris, Armand Colin, 1997, 286 p.

GOURARIER, Zeev, « Le Musée entre le monde des morts et celui des vivants », *Ethnologie française*, tome 14 (1), janvier-mars 1984, pp. 67-76.

HAINARD, Jacques, « Le Musée, cette obsession... », *Terrain*, n° 4, mars 1985, pp. 106-110.

et KAERT, Roland, ed., *Collections passions*, Neuchâtel, Musée d'ethnographie de Neuchâtel, 1982, 285 p.

et KAERT, Roland, ed., *Objets prétextes objets manipulés*, Neuchâtel, Musée d'ethnographie de Neuchâtel, 1984, 191 p.

et KAERT, Roland, ed., *Temps perdu, temps retrouvé. Voir les choses du passé au présent*, Neuchâtel, Musée d'ethnographie de Neuchâtel, 1985, 165 p.

JAMIN, Jean, « Naissance de l'observation anthropologique. La Société des Observateurs de l'homme (1799-1805) », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 67, 1979, pp. 313-335.

« Objets trouvés des paradis perdus. A propos de la Mission Dakar-Djibouti », in HAINARD, Jacques, et KAERT, Roland, ed., *Collections passions*, Neuchâtel, Musée d'Ethnographie de Neuchâtel, 1982, pp. 69-100.

« Les objets ethnographiques sont-ils des choses perdues ? », *in* HAINARD, Jacques, et KAERT, Roland, ed., *Temps perdu, temps retrouvé. Voir les choses du passé au présent*, Neuchâtel, Musée d'Ethnographie de Neuchâtel, 1985, pp. 51-74.

« Le musée d'ethnographie en 1930 : l'ethnologie comme science et comme politique », *in* RIVIERE (Georges-Henri), *La muséologie selon Georges-Henri Rivière : cours de muséologie*, Paris, Dunod Bordas, 1989, pp. 110-121.

KARADY, Victor, « Le Problème de la légitimité dans l'organisation historique de l'ethnologie française », *Revue française de sociologie*, XXIII, 1982, pp. 17-35.

LAPLANTINE, François, « Magie », *Les 50 mots clés de l'Anthropologie*, Toulouse, Privat, 1974, p. 117.

dir., *Un voyant dans la ville. Le cabinet de consultation d'un voyant contemporain Georges de Bellerive*, Document Payot, 1985-1991, 267 p.

LENCLUD, Gérard, « En être ou ne pas en être. L'anthropologie sociale et les sociétés complexes », *L'Homme*, *Anthropologie : état des lieux*, n° 97-98, Paris, le Livre de poche, 1986, pp. 151-163.

« La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie », *Terrain*, n° 9, 1987, pp. 110-123.

« Vues de l'esprit, art de l'autre. L'ethnologie et les croyances en pays de savoir », *Terrain*, n° 14, 1990, pp. 5-19.

« Le grand partage ou la tentation ethnologique », *in* ALTHABE, G., FABRE, D., LENCLUD, G., dir., *Vers une ethnologie du présent*, Collection Ethnologie de la France, cahier 7, Paris, Editions de la MSH, 1992, pp. 9-37.

LEROI-GOURHAN (André), *Evolution et techniques*, t. 1, *L'Homme et la matière*, t. 2, *Milieu et techniques*, Paris, Albin Michel, 1943 et 1945, 367 et 512 p. (photocopies table des matières)

LEVI-STRAUSS, Claude, « Le Père Noël supplicié », *Les Temps modernes*, n° 77, mars 1952, pp. 1 572-1 590.

Anthropologie structurale, Paris, Plon, Pocket, 1958 et 1974, 480 p.

La Pensée sauvage, Paris, Plon, Pocket, 1962, 347 p.

Race et Histoire, Paris, Denoël, 1987 (1re éd. Unesco 1952), 127 p.

« Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in MAUSS, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1999, 8e édition (1re édition : 1950), pp. IX-LII.

MAUSS, Marcel, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, 1967 (2e édition), 264 p.

et HUBERT, H., « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *L'Année sociologique*, 1902-1903, repris dans MAUSS, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1999, 8e édition (1re édition : 1950), pp. 1-141.

LOMBARD, Jacques, *Introduction à l'ethnologie*, Paris, Armand Colin, 1994, 189 p.

MAGET, Marcel, « Ethnographie européenne », *in* POIRIER, Jean, dir., *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, 1968, pp. 1 246-1 338.

MANNONI, O., « Je sais bien... mais quand même. La croyance », *Les Temps modernes*, n° 212, janvier 1964, pp. 1 262-1 286.

MARTINET, Chantal, « Objets de famille/Objets de musées. Ethnologie ou muséologie », *Ethnologie française*, XII (1), 1982, pp. 61-72.

- « L'objet ethnographique est un objet historique », *in* CUISENIER, Jean, dir., *Muséologie et ethnologie*, Paris, Editions de la Réunion des Musées nationaux, 1987, pp. 30-36.

MERCIER, P. , « La conception du monde et de la société. La religion et la magie », in POIRIER, Jean, *Ethnologie générale*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1968, pp. 972-988.

Musées et sociétés, Actes du colloque national *Musées et sociétés*, Mulhouse Ungersheim, juin 1991, Ministères de l'Education nationale et de la Culture, Direction des musées de France, 1993, 445 p.

NOËL, Marie-France, « Du Musée d'Ethnographie du Trocadéro au Musée national des arts et traditions populaires », *in* CUISENIER, Jean, dir., *Muséologie et ethnologie*, Paris, Editions de la Réunion des Musées nationaux, 1987, pp. 140-151.

OZOUF, Mona, « L'invention de l'ethnographie française : le questionnaire de l'Académie celtique », *Annales E.S.C.*, mars-avril 1981, 36e année, pp. 210-227.

POMIAN, Krzysztof, « Musée, nation, musée national », *Le Débat*, n°65, mai-août 1991, pp. 166-175.

POUILLON, Jean, « Tradition : transmission ou reconstruction », *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspero, 1975, pp. 155-173.

« Remarques sur le verbe « croire », *in* IZARD, Michel et SMITH, Pierre, dir., *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1979, pp. 43-51.

« Tradition », *in* BONTE, Pierre et IZARD, Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991, pp. 711-712.

« Plus c'est la même chose, plus ça change », *Le Cru et le su*, Paris, Seuil, 1993, pp. 79-91.

PRADO, Patrick, « L'Ethnologie française au musée ? Ou un nouveau musée de l'ethnologie de la France », *Terrain*, n° 25, septembre 1995, pp. 147-157.

RAPHAËL, Freddy et HERBERICH-MARX, Geneviève, « Le musée, provocation de la mémoire », *Ethnologie française*, XVII (1), janvier-mars 1987, pp. 87-94.

RIVIERE, Georges-Henri, « Musées et autres collections publiques d'ethnographie », *in* POIRIER, Jean, dir., *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, 1968, pp. 472-493.

ROSSELIN, Céline, « De l'objet quotidien à l'objet-de-musée », *La Lettre de l'ICOM*, n°30, novembre-décembre 1993, pp. 22-27.

ROTH, Martin, « Collectionner ou accumuler », *Terrain*, n° 12, avril 1989, pp. 125-137.

SEGALEN, Martine, *Amours et mariages de l'ancienne France*, Paris, Bibliothèque Berger-Levrault, 1981, 175 p.

SINDZINGRE, N., « Divination » in BONTE, P., IZARD, M., dir., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1992 (2e édition), p. 202.

SPERBER, D., « Les Croyances apparemment irrationnelles », *in Le savoir des anthropologues*, Paris, 1979, pp. 51-85.

TAMISIER, Jean-Christophe, dir., *Dictionnaire des peuples. Sociétés d'Afrique, d'Amérique, d'Asie et d'Océanie*, Paris, Larousse, 1988, 413 p.

TARDIEU, Suzanne, *Equipement et activités domestiques*, Musée national des arts et traditions populaires, guides de la Galerie d'étude, Paris, Editions des Musées nationaux, 1972, 72 p.

THIESSE, Anne-Marie, *La Création des identités nationales. Europe XVIIIe-XXe siècle*, collection L'univers historique, Paris, Editions du Seuil, 1999, 302 p.

TODOROV, Tzvetan, « Le discours de la magie », *L'Homme,* XIII (4), 1973, pp. 38-65.

VAN GENNEP, Arnold, *Le Folklore français*, tome 1 : *Du berceau à la tombe, cycles de carnaval-Carême et de Pâques*, Paris, Robert Laffont, collection Bouquins, 1998 (1re éd. : *Manuel de folklore français contemporain*, 9 vol., Paris, Picard, 1937-1958), 1 182 p.

VIRVILE, M. de, GLÜCK, D., HAMON, M., NICOURT, J., TARDIEU, S., dir., *Système descriptif des objets domestiques français*, Ed. des musées nationaux, 1977, 291 p.

Ethnographie/Ethnologie de l'Egypte :

AYROUT, Henry Habib, *Moeurs et coutumes des fellahs*, Paris, Payot, 1938, 187 p.

BLACKMAN, Winifred, *Les fellahs de Haute-Egypte, Vie religieuse, sociale et économique, le présent et les survivances anciennes,* Traduction de Jacques MARTY, Paris, Payot, 1948, 249 p. (édition originale : *The Fellahin of Upper Egypt. Their religious, Social and Industrial Life, with a Special reference to Survivals from Ancient Times*, Londres, Harrap, 1927, 331 p.)

Bulletin de la Société de Géographie, 1875-1950.

COULT, Lyman H. Jr et DURZI, Karim, *An Annoted Bibliography of the Egyptian Fellahs*, Coral Gables, Flo., University of Miami Press, 1958, 144 p.

ELLUL, J., « Anthropologie - Ethnographie - Folklore », *Index des communications et des mémoires publiés par l'Institut d'Egypte* (1859-1952), Le Caire, 1952, pp. 94-96.

FAHIM, H. M., « Foreign and Indigenous Anthropology : the Perspectives of an Egyptian Anthropologist », *Human organisation*, n°36, 1977, pp. 80-86.

FOGEL, Frédérique, *Une société savante entre deux mondes : la Société de Géographie du Caire 1875-1917*, Mémoire de maîtrise d'Ethnologie, sous la direction de E. de Dampierre, Université de Paris X, 1985, 204 p.

HENEIN, Nessim Henry, *Mâr Girgis*, Le Caire, IFAO, 1988, 443 p.
Poteries et proverbes d'Egypte, Le Caire, IFAO, 1992, 97 p.

IBRAHIM, Nabîla, *Al-Dirâsât al-sha`biyya bayna al-nazariyya wa al-tatbîq* (les études populaires entre la théorie et la pratique), Le Caire, Université du Caire, s.d., 338 p.

JAWHARÎ, Muḥammad al-, *`Ilm al-fûlklûr* (le folklore), Le Caire, Dâr al-ma`ârif, 1981 (4e édition), 2 volumes, 808 p. et 659 p.

LANE, Edward, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londres, East-West Publications, 1989 (1re édition : 1836), 583 p.

ṢÂLIḤ, Aḥmad Rushdî, *Al-adab al-cha`bî* (la littérature populaire), Le Caire, Dâr al-ma`ârif, 1954, 233 p.

SELIGMAN, Charles G., *Ancient Egyptian beliefs in modern Egypt. Essays and studies presented to William Ridgeway on his sixtieth birthday*, Cambridge, Cambridge University Press, 1913, 10 p.

TOLBA, Widad Hamid, « Ethnographic and folklore museums in Egypt : problems and perspectives », *Actes de la rencontre Musées, Civilisation et développements*, Paris, ICOM, Conseil international des Musées, 1994.

WAHBA Magdi, *La Politique culturelle en Egypte*, Paris, UNESCO, collection Politiques culturelles : études et documents, 1972, 103 p.

Références :

BOUSTANI, Rafic et FARGUES, Philippe, *Atlas du monde arabe*, Paris, Bordas, 1990, 144 p.

CORAN, le, traduit de l'arabe par Kasimirski, chronologie et préface par Mohammad Arkoun, Paris, Garnier-Flammarion, 1970, 511 p.

HERODOTE, *L'Enquête*, livres I à IV, texte présenté, traduit et annoté par BARGUET, Andrée, Paris, Gallimard, 1985 (1re édition : 1964), 608 p.

HINDS, Martin et BADAWI, El-Said, *A Dictionary of Egyptian Arabic Arabic-English*, Beirut, Librairie du Liban, 1986, 981 p.

BEDEVIAN, Armenag K., *Illustrata polyglothic dictionnary of plants names*, Cairo, 1935, Madbulî 1994.

MOZZANI, Eloïse, *Le Livre des Superstitions. Mythes, croyances et légendes*, Paris, Robert Laffont, *Bouquins*, 1995, 1822 p.

TADIE, Arlette, *Le Sel de la conversation. 3 000 proverbes d'Egypte*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, 616 p.

Index des noms de personnes

Aarne, Antti : 28.
Abbate bey, Onofrio : 65, 70.
`Abbâs Ier : 216.
`Abbâs II : 12, 14, 72, 156, 182.
`Abd al-Âl : 334, 346, 370.
`Abd Allâh (émir) : 356.
`Abd Allâh Lahlûba : 89.
`Abd Allâh Nadîm : 89-91, 111.
`Abd al-`Azîz al-Bishrî : 133.
`Abd al-Ḥakîm b. Muḥammad : 369.
`Abd al-Ḥamîd al-`Abbâdî : 16, 18.
`Abd al-Ḥamîd Yûnis : 58, 79, 85, 130.
`Abd al-Laṭîf : 356.
`Abd al-Qâdir al-Jîlânî : 335, 337-338, 362-363.
`Abd al-Qâdir al-Ǧîlî : 402.
`Abd al-Raḥmân al-Abnûbî : 130.
`Abd al-Raḥmân Katkhuda : 137-140, 158.
`Abd al-Raḥmân Ismâ`îl : 56, 298, 473.
`Abduh al-Bâbilî : 109.
`Abduh al-Ḥamûlî : 47, 167-168, 177, 186, 240.
Abel, A. : 441.
Abraham : 19, 422.
Abû l-Alâ' al-Ma`arrî : 86, 213.
Abû l-`Atâhiya : 86, 232.
Abû Bakr : 348, 361-362, 440.
Abû Ḥanîfa : 393, 421.
Abû Ḥayyân al-Tawḥîdî : 15.
Abu-Lughod, Janet : 219.
Abû Maslama Muḥammad al-Majrîṭî : 418.
Abû l-Najm al-`Ijlî : 86, 319.
Abû l-Ṣalt : 105.
Abû Zayd al-Hilâlî : 122, 124.
Adam : 314, 411-412, 421-422, 457.
Afanassiev, Alexandre : 27, 28.
Afghânî, Jamâl al-Dîn : 111.
Agar : 490.
Aḥmad `Abd al-Salâm al-Kurdânî : 18.
Aḥmad al-Fâr : 101.
Aḥmad Fâris Shidyâq : 86, 295.
Aḥmad Fu'âd : 111.
Aḥmad Fu'âd al-Ahwânî : 8, 16.
Aḥmad b. Ḥanbal : 393, 421.
Aḥmad Ḥasan al-Zayyât : 18.
Aḥmad Ḥusayn : 277.
Ahmad bey Kamal : 423.
Aḥmad al-kunafânî : 305, 309.
Aḥmad Luṭfî al-Sayyid : 85, 151, 160, 251.

Aḥmad Rushdî Ṣâliḥ : 58, 79, 85.
Aḥmad al-Ṣabbân : 47, 344, 373, 377.
Aḥmad *el-shâ`er* : 47, 123.
Aḥmad Shafîq : 369.
Aḥmad Shawqî : 126.
Aḥmad Zakî : 18.
`Â'isha `Abd al-Raḥmân : 57.
Alecsandri : 27.
Alexandre : 341.
`Alî bey : 138-139.
`Alî b. Abî Ṭâlib : 181, 266, 336-337, 362.
`Alî Abû Hayyallah al-Marzûqî : 421
`Alî al-Bayyûmî : 335, 362-363.
`Alî bey Fawzî : 276.
`Alî al-Laythî : 89, 111.
`Alî pacha Mubârak : 12, 48, 65, 271, 340, 355-356, 380.
`Alî Yûsuf : 49, 181-182.
Almaẓ : 167-168, 177, 186.
Amîn Mursî Qandîl : 18.
`Antar : 125.
Anubis : 351.
Arbib : 66.
Arès : 349.
Aristote : 19, 418-419.
Arnaudin, Félix : 29.
Arnim, Archim von : 26.
Artémis : 349.
Artin Pacha, Yacoub : 129.
Asbjörnsen, Peter : 27.
A`shâ Maymûn b. Qays, al- : 86, 319.
Aswad, el-Sayed el- : 317-318, 322, 446.
`Aṭâ' b. Yasâr : 455.
Athéna : 349.
Ayrout, Henry Habib : 57, 106, 204, 248, 290, 307-308, 414.
`Azîz bi-llah, al- : 122, 351.
Bachatly, Charles : 78, 175, 305, 327, 423.
Badawî, Aḥmad al- : 90, 170, 240, 310, 334-337, 340, 343, 345-347, 349-354, 359-360, 362-363, 365, 370, 376, 378-381.
Bahâ' Zuhayr, al- : 86-87, 91, 100.
Balâl al-Yamanî : 358.
Balînâs : 412-413.
Barakât : 122.
Barguet, Andrée : 349.
Barillet-Deschamps : 239.
Barqûq : 136, 351.
Bartók, Béla : 28.
Bastet : 349.
Bastide, Roger : 388.
Battain, Tiziana : 471.

Baybars : 101, 125, 136.
Belmont, Nicole : 21, 37, 38, 39, 332.
Bernardin de Saint-Pierre, Jacques Henri : 103.
Berque, Jacques : 219, 237, 319.
Blackman, Winifred S. : 57, 196, 199, 304, 306-307, 309, 315, 318, 324, 327, 342, 352, 414, 426, 430, 437, 472.
Bladé, Jean-François : 29.
Bonaparte : 58, 151.
Bonola, Frédéric : 61-62, 65-66, 70.
Bourdieu, Pierre : 187-188, 203, 227, 230, 264.
Boustani, Rafic : 224.
Bovier-Lapierre, R. P. : 75, 78.
Brentano, Clemens : 26.
Bukhârî, al : 369-370, 440, 447, 456, 460.
Bûnî, al- : 372, 403-406, 414-415, 419, 434.
Bunza (ou Munza) : 67.
Bûṣîrî, al- : 86-88, 90-91, 402.
Canard, Marius : 271.
Caspar, R. : 486.
Certeau, Michel de : 23.
Chabbi, Jacqueline : 313-316, 320.
Champfleury : 29.
Chateaubriand, R. de : 29.
Chebel, Malek : 447, 449.
Chelhod, Joseph : 314, 451, 487.
Chiffoleau, Sylvia : 290.
Codrigton, R. H. : 385.
Copernic : 418.
Corneille : 103.
Cuisenier, Jean : 23, 174, 197.
Dähnhardt : 30.
Damîrî, al- : 329.
Daniel : 452.
Darwin : 500.
David : 314, 316.
Dâwûd al-Yahûdî : 168, 240.
Delbos, Geneviève : 386, 388.
Déméter : 349.
Demolins, Edmond : 57.
Depping, G. B. : 56.
Dhû l-Faqâr bey : 139.
Diodore de Sicile : 253.
Disûqî, Ibrâhîm al- : 310, 334, 337-338, 362-363, 370.
Diyâb : 122, 124.
Doutté, Edmond : 403, 407-409, 411, 415-416, 421, 453, 463.
Dozy, R. : 397.
Ducros, H. : 300.
Duff Gordon, Lucy : 470.
Dulac, H. M. : 130.

Durkeim, E. : 387.
Ebers, G. : 351.
Einstein, A. : 500.
Eliséeff, N. : 121.
Enoch : 457.
Evans-Pritchard, Edward E. : 387-388.
Eve : 412.
Fahd, T. : 314, 323, 371, 392-393, 398, 418, 425, 444, 448, 451-453, 455-457.
Farag : 136, 259.
Farazdaq, al- : 319.
Fargues, Philippe : 224.
Favret-Saada, Jeanne : 389.
Fawwâz, Zaynab : 343, 473, 475, 477.
Firth, Raymond W. : 389.
Foucart, Georges : 63, 73.
Frazer, James George : 34, 384, 386.
Fu'âd : 14, 46, 489.
Fu'âd al-Ḥasanayn : 58.
Gâbir : 170, 335, 339.
Gabriel (Jibrîl) : 316-317, 394, 408, 419, 422, 453-454.
Gaidoz : 30
Gaillardot bey : 61.
Galal, Mohammed : 189, 196, 199-200.
Galland, J.-A. : 121.
Geb : 351.
Gershoni, I. : 132.
Gessi, Romolo : 65.
Ghazâlî, al- : 394, 411, 422, 452.
Ghûrî : 215.
Gilgamesh : 341.
Goethe : 25-26.
Goḥâ : 113.
Goldziher : 351.
Grégoire, abbé : 22.
Grimm, Jacob et Wilhelm : 27, 28.
Grundtvig, Svend : 27.
Guidi, Ignazio : 15.
Guillaume, J.-P. : 128.
Gulshanî : 335, 339-340, 492.
Gurvitch, Georges : 386.
Ḥâfiẓ Ibrâhim : 109, 360.
Ḥâjj Sa`dân al-Zanjî, al- : 420.
Ḥâjj Sa`dûn b. al-Ḥâjj `Abd al-Qâdir al-Ḥanâwî, al- : 421.
Ḥâkim, al- : 206.
Ḥalîm, prince : 111.
Hamès, Constant : 408, 421.
Hamy, E.-T. : 74.
Ḥaqqî, Yaḥyâ : 11, 337.
Ḥarîrî, al- : 101.

Hârûn al-Rashîd : 169.
Hârût et Mârût (Harout et Marout) : 391.
Ḥasan (fils d'Ismâ`îl) : 183.
Ḥasan, sultan : 137.
Ḥasan al-Âlâtî : 89, 110-111.
Ḥasan al-Ḥigâzî : 137.
Ḥasan al-Kafrâwî : 373-374, 442.
Ḥassân b. Thâbit : 86, 319.
Hayes, Herbert : 432.
Hazelius, Arthur : 31.
Hénoch (Hanock) : 457.
Herder, Johann Gottfried : 24, 25.
Hermès : 434, 457.
Hérodote : 48, 190, 253, 254, 349-351, 378.
Hersart de la Villemarqué : 29.
Hilâl, banû : 118, 122.
Hinds et Badawi : 162-163, 167, 186-187, 204, 210, 215, 235, 237-238, 262, 269, 271, 297, 325-326, 331, 337, 344, 396-398, 406, 424, 426, 428, 430-432, 440-441, 444, 449-450, 476, 480.
Holt, P. M. : 140.
Homère : 25, 27.
Horus : 351.
Hourani, Albert : 250.
Hubert, Henri : 34.
Hugo, Victor : 102.
Ḥusayn : 300, 310, 334, 336-337, 340, 345, 351, 367, 374, 376.
Ḥusayn (fils d'Ismâ`îl) : 183.
Hussein Fakhry : 68.
Ḥuṭay'a, al- : 86.
Huxley, Aldous : 19.
Iblîs : 314, 317-318, 392, 418.
Ibn `Anân : 362, 375.
Ibn Dâniyâl : 42, 86-87, 89, 98, 100-101, 103, 109.
Ibn al-Fâriḍ : 88.
Ibn al-Ḥajj al-Tilimsânî : 408, 420.
Ibn Iyâs : 48, 100, 143.
Ibn Khâldun : 48, 106, 122, 124-125, 371, 394, 409, 412, 416, 418, 424, 452, 455, 457.
Ibn al-Mâlik : 12.
Ibn al-Nadîm : 417.
Ibn Qutayba : 108.
Ibn Râbiyya : 98, 100, 102.
Ibn Sab`în : 402.
Ibn Sînâ : 83.
Ibn Sîrîn : 459-460.
Ibn Sûdûn : 109.
Ibn Ṭûlûn : 11, 134, 143, 165, 171, 216, 337.
Ibn Waḥshiyya : 434.
Ibrâhîm, M. F. : 167.
Ibrâhîm, Nabîla : 57.

Ibrâhîm al-Dasûqî : 106.
Ibrâhîm al-Fâr : 47, 263, 335, 339, 342, 345, 380.
Ibrâhîm bey al-Kabîr : 140.
Ibrâhîm b. Muḥammad Ḥusayn : 67.
Ibrâhîm al-Qâzdughlî (ou Ibrâhîm Katkhuda) : 139.
Ibshîhî, al- : 93.
Idrîs : 457.
Ikhwân al-Ṣafâ' : 83.
Imâm al-`Abd : 89.
Imbâbî, al- : 170, 334, 339.
Imru' al-Qays : 83.
Inâ'îl : 453.
Isis : 349, 351.
Ismâ`îl (Ismaël, fils d'Abraham) : 19, 242, 490.
Ismâ`îl, khédive : 43, 59, 67, 76, 103, 111, 156, 168, 182-184, 218, 226, 239, 261-262, 267, 339, 344, 355, 376, 380, 407, 422, 464.
Isrâfîl : 408, 453.
Îwâẓ bey : 137-139.
Izrâîl : 199, 408.
Jabartî, al- : 48-49, 137-138, 269, 340, 357, 368-369, 374, 380.
Jâbir ibn Ḥayyân : 402, 405.
Jacob : 100.
Jacob (patriarche) : 409.
Jâd `Alwân : 369.
Ja`far b. Ḥasan al-Barzanjî : 120.
Ja`far b. Ṣadiq : 404.
Jâḥiẓ, al- (Ǧâḥiẓ) : 108, 315, 323, 329, 437, 451.
Janicot, Marie-José. : 174, 429-430.
Jankowski, J. P. : 130.
Jawharî, Muḥammad al- : 57.
Jésus Christ : 351, 391, 410.
Job : 306.
Jomard, E.-F. : 74.
Jomier, J. : 195.
Jones, William : 28.
Jorion, Paul : 386, 388.
Joseph (Yûsuf) : 409, 429, 436, 491.
Julia, Dominique : 23.
Jumel : 483.
Kasfiyâ'îl : 453-454.
Kasimirski : 397-398, 407, 412, 430.
Kemal, Mustapha : 275.
Kennett, Austin : 57.
Khaḍrâ' : 122.
Khalîl b. Aḥmad, al- : 45.
Khalîl al-Qabbanî : 100, 102.
Khiḍr, al- : 341, 495.
Khumârawayh : 165.
Khurâfa : 310.

Kitchener, H. H. : 69.
Kleber : 151.
Klemm, G. : 74.
Klippel, Ernst : 60.
Klunzinger, C. B. : 470, 472.
Kodály, Zoltán : 28.
Kovalenko, Anatoly : 391.
Lacoste-Dujardin, Camille : 224.
Lafitau, Joseph-François : 33.
La Fontaine : 103, 480.
Lane, Edward : 48, 76, 106, 118, 140, 145, 162-163, 166, 169, 177, 194, 199-200, 216, 237-238, 256-257, 261, 269, 281, 297-298, 301, 306-307, 318, 321-324, 338, 342-343, 347, 354, 356, 361-362, 364, 367, 373-375, 380, 393, 411, 426-427, 429, 456-457, 461-463, 470, 489.
Laplantine, François : 382, 444.
Le Bon, G. : 132.
Lefébure, E. : 462.
Legrain, Georges : 57, 130.
Leiris, Michel : 469.
Lemay, R. : 419.
Léto : 349.
Lévi-Strauss, Claude : 21, 35, 37, 181, 384-385, 390.
Lewis, I. M. : 469.
Littmann, E. : 130.
Lönnrot, Elias : 27
Loret, Victor : 130.
Lory, Pierre : 372, 403, 406-407, 412, 415, 421, 434.
Luzel, François-Marie : 29.
Macdonald, D. B. : 391, 418.
Macpherson, James : 24, 25.
Maghâwrî, al- : 335, 339-340, 358, 377, 495.
Maher, Mustapha : 63.
Mahfouz, Naguib : 495.
Maḥmûd Aḥmad al-Ḥifnî : 57, 161.
Maḥmûd bey al-Falakî : 65.
Majnûn Layla : 86.
Mâlik : 393, 421.
Malik b. Wuhaib : 457.
Malinowski, B. : 387, 389.
Ma'mûn, al- : 17.
Manṣûr Fahmî : 15.
Maqrîzî, al- : 48, 105-106,
Mariette, A. : 103.
Mars : 349.
Mason, O. T. : 74.
Maspéro, Gaston : 129, 351, 423.
Mas`ûdî : 460.
Mauss, Marcel : 177, 382-385, 387, 399, 407, 409, 429, 449.
Mawlânâ Jalâl al-Dîn Rûmî : 366.
Mayeur-Jaouen, Catherine : 117, 336, 345, 347, 350-352, 354, 356, 360, 371, 378, 380.

Menou, Jacques : 151, 222.
Mérimée : 29.
Messiri, Sawsan el- : 106, 219, 269-270.
Mîkâîl (Mîkâ'îl) : 408, 422, 453.
Mîkhâ'îl : 453.
Milîgî : 170, 334, 339.
Misri, Fatima al- : 470.
Mistral, Frédéric : 32.
Moïse (Musa) : 120, 315, 341, 391-392, 433.
Molière : 103.
Morgan, Lewis : 32, 33.
Morsy, Soheir : 472.
Moussalli : 300.
Mu`awiyya, al- : 362.
Mu'ayyad, al- : 137, 339.
Muḥammad, Prophète Muḥammad : 47, 88, 120, 161, 171, 181, 208-209, 234, 266, 276, 283, 310-311, 314-316, 319, 325-326, 329, 335-337, 339, 345, 347-348, 351-352, 361-363, 365-366, 368-370, 375, 378, 380, 392, 394, 405, 421-422, 424-426, 438-440, 444-446, 448, 459, 462, 488-489, 491, 493.
Muḥammad `Abd al-Wâḥid Khallâf : 18.
Muḥammad `Abduh : 11, 12, 113, 250-251, 276, 296, 348, 369, 379, 486, 488.
Muḥammad Abû l-Dhahab : 139-140, 373-374.
Muḥammad Aḥmad al-Ghamrâwî : 18.
Muḥammad Aḥmad ibn `Abd Allâh : 69.
Muḥammad `Alî : 111, 116, 136, 145, 148, 165, 226, 238, 240, 255, 260-261, 267, 271, 331-332, 348, 357, 370, 483.
Muḥammad `Âṭif Barakât : 12.
Muḥammad Badrân : 18.
Muḥammad Farîd Abû Ḥadîd : 18.
Muḥammad Ḥilmî Zayn al-Dîn : 473, 478.
Muḥammad Ḥusayn Haykal : 87, 133.
Muḥammad Iqbâl : 16.
Muḥammad al-Nâṣîr : 215.
Muḥammad pacha Shafîq : 369.
Muḥammad Tawfîq al-Azharî : 111.
Muḥammad `Umar : 57, 188, 248.
Muḥammad `Uthmân Jalâl : 89, 100, 103, 111.
Müller, Max : 28.
Munkar et Nakîr : 200.
Murâd bey : 140.
Muṣṭafâ Kâshif : 145.
Mustanṣir, al- : 122.
Mutannabî, al- : 86.
Mutawakkil, al- : 17.
Mutawallî, al- (Metwallî, el-) : 310, 334, 337, 343, 373, 492.
Nabarâwî, Sîzâ : 231.
Nafîsa (*sayyida*) : 335-337, 340, 356-357, 375, 380-381, 491.
Naggâr, al- : 89.
Nallino, Carlo : 15.

Napoléon : 151, 222.
Natvig, Richard : 339, 343, 470, 472.
Neith : 350.
Nelson, lord : 461-462.
Nerval : 29, 48.
Neumann, Anna : 61.
Noé : 120, 412, 421-422.
Nyberg, H. S. : 15.
Osiris : 351-352.
Ouadjet : 349.
Padwick, Constance : 318, 324, 327, 329.
Pellat, Charles : 117, 121, 125, 310, 445.
Perco, Daniela : 117.
Pignol, A. : 167, 257, 339.
Piot bey : 61-62.
Pitrè, Guiseppe : 27, 34.
Plotin : 404.
Pomian, K. : 24.
Pouillon, Jean : 37.
Propp, Vladimir : 28.
Ptolémée : 418-419.
Qalâwûn : 135.
Qânsûh al-Ghûrî : 136.
Qarâqûsh : 118.
Qâsim Amîn : 113, 149, 251, 269.
Qâytbây : 488.
Qazwînî, al- : 316-317, 329.
Qûṣî, al- : 89.
Racine : 102-103.
Rafâyîl : 453.
Rajabî, al- : 346.
Rapoport, A. : 203.
Rashîd Riḍâ : 195, 276.
Raymond, André : 136, 138, 162, 210, 215, 217-218, 256, 337.
Reid, Donald M. : 14.
Reig, D. : 398.
Revel, Jacques : 23.
Riḍwân : 139.
Riḍwân bey : 139.
Rifâ`î, Aḥmad al- :335, 337-338, 361-362.
Rizq : 122.
Riyâḍ pacha : 147.
Rodinson, Maxime : 322, 420, 451, 494.
Rolland, Eugène : 30.
Russell, Bertrand : 19.
Saba, reine de : 323.
Sa`d al-Dîn al-Gibâwî : 363.
Sa`d Zaghlûl : 12, 153, 277.
Ṣâdûmâ, : 140, 373-374, 399, 442.

Sa`îd : 226.
Saintyves, Pierre (Emile Noury) : 34.
Sakîna (chanteuse) : 167.
Sakîna (*sayyida*) : 110.
Saladin (Yûsuf Ṣalâḥ al-Dîn al-Ayyûbî) : 100, 118, 135, 436.
Salamâ Mûsâ : 85.
Ṣâliḥ : 135.
Ṣâliḥ Abî Ḥadîd : 335, 339-340, 353, 355-356, 373, 375, 380.
Salîm Ḥasan : 15.
Salomon (Sulayman) : 314, 316-317, 323, 391-392, 408, 411, 416-417.
Sand, George : 29.
Santillina, David : 15.
Ṣanû`, Ya`qûb : 103, 111.
Satan : 313, 323, 393, 460.
Sayyid Darwîsh : 169.
Schimmel, A. : 120.
Schweinfurth, Georges : 67.
Sébillot, Paul : 30, 34, 129.
Seligman, Charles G. : 328.
Sélim Ier, sultan : 100, 135, 142, 150.
Seth : 351.
Seth (fils d'Adam) : 457.
Shadhilî (Šâ<u>d</u>ilî) : 365, 402.
Shâfi`î, al- (imam) : 176-177, 301, 334, 338, 340, 342, 352, 354, 358, 377, 393, 421.
Shafi`i bey, Dr : 470.
Shafîq Ghurbâl : 15.
Shajarat al-Durr : 489.
Shakaa, M. al- : 219, 237.
Shamîs `Abd al-Mun`im : 473.
Sha`râwî : 335, 362-363.
Sha`râwî, Hudâ : 231, 251.
Shinnâwî, al- : 363.
Shirbînî, Yûsuf al- : 48, 109-110.
Sidawi, E. : 61.
Spitta, W. : 130.
Solé, Robert : 57.
Soliman : 100.
Stanley : 59.
Stone, Charles Pomeroy : 59, 65.
Suhayr al-Qalamâwî : 58, 130.
Suyûṭî, al- : 118, 235.
Ṭabarî, al- : 83, 120.
Tadié, Arlette : 142, 181, 225, 228, 446.
Ṭaha Ḥusayn : 14-19, 118, 225, 326, 371, 423.
Ṭahṭâwî, Rifâ`a al- : 15, 16, 56, 250.
Taqî al-Dîn b. Daqîq al-`Îd : 147.
Tawfîq : 100, 156, 183, 348.
Tawfîq al-Ḥakîm : 50, 225, 249.
Taymûr, Aḥmad : 58, 96.

Tha`âlibî, al- : 120.
Thomas, E. S. : 72, 328.
Thompson : 28.
Thoms, William J. : 26.
Thot : 457.
Tomiche, Nada : 58.
Toureille, C. : 61.
Tumân bey : 338.
Twain, Mark : 19.
Tylor, Edward B. : 32, 33, 73.
`Uj b. `Anaq (Og) : 119-120.
`Umar b. al-Khattâb : 166, 361-362, 375.
`Umar Makram : 370.
Umm `Abbâs : 216, 273-274.
`Urâbî : 49, 152, 369-370.
`Uthmân b. `Affân : 362, 440.
`Uthmân bey Dhû l-Faqâr : 139.
`Uways, Sayyid : 160, 342, 352.
Van Gennep, Arnold : 31, 35, 173-174, 185, 199.
Varagnac, André : 35.
Vecchi, Henri de : 66.
Verdi : 103.
Vernant, J.-P. : 443.
Vial, Charles : 225, 230, 249.
Vierge : 490, 492.
Vikár, Béla : 28.
Vollers, K. : 351.
Voltaire : 19, 103.
Wainwrigt, G. A. : 64, 73.
Wehr, Hans : 398.
Winkler, Hanz : 57.
Wissa-Wassef, Cérès : 189, 196, 199.
Yûsuf : 335.
Yûsuf bey : 139-140, 205, 373.
Yûsuf (*shaykh*) : 335, 339-340, 343-344, 355, 359, 373, 377, 380.
Zakî Najîb Maḥmûd : 19.
Zamakhsharî : 441.
Zaynab (*sayyida*) : 334, 336-337, 345, 351, 354.
Zughba : 124.
Zuhayr : 83.

Index des noms de lieu

Abruzzes : 70.
Abû Ṣîr : 349.
Abyssinie : 60.
Aden : 226.
Afghanistan : 417.
Afrique : 13, 31, 58-60, 63, 67, 70, 72, 75, 468.
Afrique du Sud : 276.
Alexandrie : 12, 64, 102, 265, 273-274, 278, 339, 359, 413, 418.
Alger : 439.
Algérie : 403.
Allemagne : 23, 26, 39, 62, 65.
Amérique : 238.
Amérique du Nord : 33.
Amérique indienne : 31.
Amérique latine : 65.
Angleterre, Grande Bretagne : 12, 18, 23, 26, 32, 62, 65, 153, 243.
Ankara : 275.
Arabie : 117, 125, 200, 315, 320, 434.
`Arafât, mont : 159.
Argentine : 65.
Arles : 32.
Asie : 13, 31, 70.
Assiout : 75, 182.
Assouan : 61.
Athar al-nabî : 488.
Autriche : 61, 65, 277.
`Ayn Shams : 349.
Azhar, al- : 11-15, 18, 137-138, 310, 334, 336, 370, 374, 413, 433, 472, 488, 491.
Bâb al-Futûḥ : 117.
Bâb al-Khalq : 348, 368.
Bâb Zuwayla : 310, 334, 338.
Babylone : 391, 434.
Bachân : 120.
Bagdad : 120, 165, 338.
Bahr al-Ghazâl : 65, 67.
Balkans : 23, 130, 136.
Ballaṣ, al- : 280.
Baṣra : 338.
Basse-Egypte : 77, 122, 322, 328, 349.
Belgique : 23, 65.
Bénin : 469.
Berlin : 32.
Beyrouth : 192.
Bocage normand : 389.
Bologne : 32.
Bône (`Annâba) : 403.
Bouganda : 67.

Bouto : 349.
Brésil : 65, 468.
Bretagne : 29, 31.
Bruxelles : 15.
Bubastis : 349-351.
Buḥayra, al- : 11.
Bûlâq : 11, 294, 370.
Burumbul, al- : 488.
Busiris : 349-350.
Canada : 65.
Caucase : 135, 139.
Chaldée : 434.
Chili : 65.
Chine : 11, 99.
Citadelle du Caire : 11, 135-136, 370, 429, 436, 489, 491.
Congo : 63, 66-67, 387.
Corne de l'Afrique : 65, 71, 468.
Crimée : 271.
Damiette : 370.
Danemark : 27.
Dâr Fertit : 67.
Dâr Fûr (Darfour) : 59, 67, 69-71.
Darb al-Ḥuṣr : 345.
Darb, bâb al-Sa`âda : 355.
Delta : 11, 49, 78, 226, 255, 262, 266, 324, 338-339, 346-347, 349-350, 431, 446, 472, 483.
Denshewây : 49, 181.
Disûq : 310, 334, 338, 349-350.
Dresde : 32.
Egypte : 8, 12, 16, 18-19, 49-50, 54, 58-67, 69-73, 75-79, 82, 93, 99-100, 102-103, 118, 120-122, 124, 126, 129, 132-137, 139-144, 148, 151-153, 155-156, 160, 166, 168, 170-171, 176, 180,182, 204, 206, 211, 219, 221-222, 225-226, 231-233, 236-237, 240-241, 243, 252-253, 271, 273, 276-277, 283, 290, 293, 295, 299, 305, 307, 309, 322, 331-332, 334, 338, 343, 345, 349-352, 361-364, 369, 373-376, 378, 391, 434, 455, 457, 468-470, 472, 481-483, 488, 490, 492, 494, 497, 499.
Empire ottoman : 136, 143, 156, 226.
Espagne : 32, 65.
Etats-Unis : 32, 65.
Ethiopie : 59, 469-470.
Europe : 8, 14, 18, 21, 23-29, 31-32, 43-44, 66, 73, 76, 79, 85, 91, 121, 128-130, 231, 238, 240, 242, 335.
Ezbekiyya, jardin d' : 162, 168, 171, 237, 239-241.
Far-West : 59.
Fâs : 121.
Fayoum : 75.
Florence : 31.
France : 23, 29, 32, 39, 62, 65.
Francfort : 32.
Gascogne : 29.
Genève : 298.

Gézira : 69.
Gharbiyya, al- : 349.
Ghûriyya, el- : 299.
Grands lacs : 60, 65, 67, 71.
Grande-Lande : 29.
Grèce : 32, 65.
Guyûshî, montagne : 358.
Hadramaout : 200.
Hambourg : 32.
Harar : 60, 67.
Haute-Egypte : 57, 75, 77, 89, 122, 137, 139, 167, 205, 226, 265-266, 280, 328, 352.
Hedjaz : 105, 118, 124, 138-139, 373, 468, 474, 489-490.
Héliopolis : 182, 349-350.
Hollande : 23, 65.
Homs : 413, 437.
Hongrie : 65.
Ḥuṣriyya, al- : 345.
Imbâba : 339.
Inde : 21, 28.
Indien, océan : 60.
Irak : 83, 105, 336, 338, 343.
Iran : 322, 448.
Irbil : 378.
Israël : 314, 391, 434.
Istanbul : 136, 156, 240, 272, 275-276.
Italie : 23, 27, 32, 62, 65, 240.
Japon : 65.
Jérusalem : 200.
Jordanie : 434.
Juda : 314.
Karbalâ' : 336.
Karnak : 130.
Khalîfa, al- : 11, 294.
Khân al-Khalîlî : 211, 273.
Kharga : 76, 291.
Khartoum : 69, 75.
Konya : 366.
Kordofan : 59, 69-70.
La Mecque : 107, 118, 157-159, 177, 195, 197, 314-315, 351, 373, 377-378, 446, 489-491, 493.
Le Caire : 11-15, 18-19, 43-45, 54, 58-59, 61-62, 64, 70, 77, 100-101, 103, 105, 110, 113, 117-118, 130, 135-137, 139-140, 151, 161-162, 166-167, 176-178, 192, 195, 197, 204, 210-211, 214-219, 225-226, 231, 239, 256, 265-266, 269, 273-275, 278, 285, 294, 296, 299-300, 310, 321, 334, 336-337-339, 341, 344-345, 348, 350-351, 355, 357-359, 366, 368-370, 375-376, 378, 408, 423, 428, 437, 455, 488, 489-490, 500.
Leiden, Leyde : 14, 15, 74.
Leipzig : 32, 74.
Lithuanie : 61.
Londres : 66.

Louxor : 328.
Lyon : 57.
Maghreb : 122, 124, 382, 424.
Maḥalla, al- : 255, 349.
Manâkhiliyya : 211.
Manshiyya, al- : 11, 123, 204.
Maroc : 322, 468.
Marrakech : 439.
Maṭariyya, al- :490, 492.
Médine : 118, 314, 373, 426.
Méditerranée : 446.
Megharbilîn : 211.
Milan : 32, 103.
Milîg : 339.
Minûfiyya : 49.
Mossoul : 378.
Munich : 32.
Muqaṭṭam, al :358.
Muẓaffar, rue al- : 366.
Najd : 122, 124, 474.
Naplouse : 322.
Niger : 63.
Nil : 59, 62-63, 67, 73, 76, 78, 87, 92, 99, 132-133, 135, 165-166, 175, 177, 214-215, 290, 294-295, 297, 299, 303, 305, 322, 331-332, 339, 344, 346-347, 349-351, 370, 446, 472.
Norvège : 27.
Nouvelle-Guinée : 328.
Nubie : 70.
Occident : 94, 223, 237, 482, 486.
Océanie : 31.
Oman : 468.
Orient : 122, 223, 335, 482, 486.
Ouzbékistan : 369.
Pacifique : 389.
Pakistan : 16.
Palestine : 139.
Paprémis : 349.
Paris : 32, 66.
Pays basque : 29.
Perse : 99.
Pétra : 434.
Portugal : 32.
Pyramides : 61.
Qâf : 317.
Qaṣr al-`aynî, rue : 344, 355.
Qift : 328.
Quimper : 32.
Qusayr : 470.
Ras Hafoun : 60.
République centrafricaine : 387.

Rôḍa, île : 176.
Rome : 32, 231.
Rosette : 105, 222, 370.
Rouge, mer : 60, 67, 470.
Russie : 27, 32, 65.
Ṣafâ' et Marwa : 490.
Saïs : 349-350.
Ṣal Ḥagar : 349-350.
Saqqara : 63.
Sarw, al- : 122, 124.
Seychelles : 12.
Sharqiyya, al- : 349, 431.
Sibérie : 390.
Sicile : 27, 31.
Siwa : 63, 76, 197, 424, 433.
Skansen : 31.
Sri Lanka : 328.
Soudan : 59-60, 62, 65-67, 69-71, 73, 75, 129, 222, 226, 328, 387.
Stockholm : 31.
Stuttgart : 32.
Suakin : 60.
Suède : 15, 31, 65.
Suez : 103, 138, 152, 219.
Suḥaymî, bayt : 206.
Suisse : 65, 240.
Sumukhrâṭ : 11.
Sûq al-`aqqâdîn : 257.
Sûq al-faḥḥâmîn : 256, 273.
Sûq al-kaḥkiyyîn : 256, 273.
Sûq al-mûskî : 257.
Sûq al-ṣâgha : 257.
Syrie : 83, 102, 105, 122, 139, 151, 328, 413, 417, 437.
Tana, lac : 469.
Ṭanṭâ : 12, 310, 334-335, 346, 349-350, 352, 354, 359, 363, 370, 488.
Tarbî`a, el- : 211, 256, 267, 272-273, 299.
Tchécoslovaquie : 277.
Tell Baṣta : 349.
Tervuren : 66, 73.
Thèbe : 63.
Transvaal : 276.
Trobriand, îles : 389.
Trocadéro : 32, 66, 74.
Tunis : 122, 124, 439.
Tunisie : 322, 468.
Turin : 32.
Turquie : 271, 275-276, 290, 322, 366.
Uélé : 67, 387.
Umm `Ubayda : 338.
Uppsala : 15.

Venise : 65, 68.
Vichy : 39.
Victoria, lac : 67.
Washington : 74.
Yémen : 124.
Yougoslavie : 276.
Zagâzîg : 349-350.
Zambèze : 63.

Table des matières

Remerciements..... p. IV
Abréviations..... p. V
Transcription..... p. VI
Sommaire..... p.VII
Introduction..... p. 8

Première partie :
la codification du folklore

Chapitre I
Aḥmad Amîn (1886-1954)
1 La formation de Aḥmad Amîn.....p. 11
Une voie moyenne et une double formation : l'Ecole de la magistrature *shar`î* (madrasat al-qaḍâ' al-shar`î) (1907-1911).....p. 12
Le dépassement de sa formation initiale par l'acquisition d'une culture « moderne » .....p. 13
2 L'université du Caire : parmi la première génération d'universitaires.....p. 14
Le renouveau des études islamiques : aux fondements de la renaissance culturelle p. 15
Une contribution à l'histoire de la civilisation arabo-musulmane : *Fajr al-islâm, Ḍuḥâ al-islâm, Ẓuhr al-islâm* (1929-1955).....p.16
3 Un engagement en faveur de l'instruction et de la culture : le Comité pour la production littéraire, la traduction et l'édition (Lajnat al-ta'lîf wa-l-tarjama wa-l-nashr - 1914-1954).....p. 18

Chapitre II
Histoire de la discipline du folklore : savoir du peuple ou savoir sur le peuple
1 Culture savante et culture populaire.....p. 21
Des superstitions au folklore : « *collectionner* » et « *réduire* ».....p. 22
Peuple et traditions populaires.....p. 23
2 L'originel et le primitif : naissance d'un intérêt pour la littérature populaire .....p. 24
Le faux d'Ossian.....p. 25
Le génie du peuple.....p. 26
Volkskunde, folklore et ethnographie.....p. 26
Les frères Grimm et la collecte des contes.....p. 27
La formation de la discipline du folklore en France.....p. 29
3 La fondation des premiers musées ethnographiques.....p. 31
4 Des superstitions aux survivances.....p. 32
5 La notion de tradition.....p. 35
6 « *L'illusion archaïque* ».....p. 37
7 Du folklore à l'ethnologie.....p. 39

Chapitre III
Présentation du *Dictionnaire*
1 Un sujet polémique.....p. 41

2 Les intentions et les justifications de l'auteur : l'ignorance de la nouvelle génération et l'intérêt historique des traditions....p. 43
3 Souvenirs d'enfance et témoignage personnel : la dimension autobiographique du *Dictionnaire*....p. 45
4 Forme et thèmes du *Dictionnaire*....p. 49
Chapitre IV
La description ethnographique de l'Egypte....p. 56
La Société de Géographie....p. 59
Les expéditions égyptiennes en Afrique : conquêtes et géographie....p. 59
Les études ethnographiques : vers la définition d'un objet et la spécialisation des enquêtes....p. 60
La description ethnographique de l'Egypte : des Belles-Lettres à l'exposé scientifique....p. 61
Le musée de Géographie et d'Ethnographie....p. 64
1 Le projet du musée : le IIIe Congrès international de Géographie et l'exposition internationale de Géographie de Venise, septembre 1881....p. 65
2 La création du musée (1891-1898)....p. 68
3 Les collections de 1923-1924....p. 72
4 Les collections de 1927 à 1933....p. 75
Deuxième partie :
Identité et mémoire collectives : la nation égyptienne au miroir de ses traditions
Chapitre I
La langue et la littérature : expression de l'identité égyptienne et reflet des mentalités
1 Défense et illustration de la langue égyptienne : la promotion d'une langue nationale....p. 81
L'éloquence de la langue dialectale....p. 83
Le problème de la diglossie....p. 84
2 La poésie....p. 86
La définition de la poésie égyptienne....p. 86
La poésie populaire (*zajal*)....p. 89
Mawwâl....p. 89
Des poètes populaires, les *udabâtiyya*....p.90
3 Les proverbes....p. 92
4 Le théâtre....p. 98
1 Le théâtre d'ombres....p. 98
Qarâgûz....p. 98
Ibn Dâniyâl....p. 100
2 Ibn Râbiyya, un théâtre rudimentaire et vulgaire....p. 101
3 L'introduction du théâtre d'inspiration occidentale....p. 102
5 L'humour et les plaisanteries....p. 105
1 Un trait caractéristique des Egyptiens....p. 105
2 L'humour comme genre littéraire....p. 108
Les auteurs....p. 109
Les genres....p. 112
3 L'humour révélateur du goût....p. 113

6 Les contes et les histoires....p. 115
1 Les genres....p. 115
Ḥaddûta....p. 115
Qiṣṣa....p. 116
Ḥikâyât....p. 118
Les légendes (*usṭûra*, *khurâfa*)....p. 119
Les récits concernant le Prophète Muḥammad....p. 120
2 Les *Mille et une nuits*....p. 120
3 Abû Zayd al-Hilâlî....p. 122
4 Histoires populaires et histoires classiques....p. 125
5 Aspects ludiques et éducatifs des contes et des histoires....p. 126
6 La collecte des contes en Egypte....p. 129
Chapitre II
Mémoire et séquelles de l'oppression
1 L'assimilation des conquérants étrangers et « l'égyptianité »....p. 132
2 Figures mameloukes....p. 135
Îwâẓ bey....p. 137
`Abd al-Raḥmân Katkhuda....p. 138
3 La domination ottomane....p. 141
L'image des Turcs....p. 141
La tyrannie de la domination ottomane....p. 142
4 L'influence des Mamelouks et des Turcs....p. 143
4.1 L'exercice arrogant et tyrannique du pouvoir....p. 144
L'oppression des paysans....p. 146
4.2 Les séquelles de l'oppression et le rapport au pouvoir....p.149
La sujétion aux dirigeants....p. 149
L'hypocrisie et la flatterie....p. 153
Les impôts....p. 154
4.3 Les hiérarchies sociales....p. 155
4.4 L'islam formel....p. 157
Chapitre III
Fêtes et divertissements : la musique et le chant....p. 161
1 Les instruments de musique....p. 162
2 Chants et chanteurs....p. 165
Thèmes et genres des chansons....p. 166
Les chanteurs....p. 167
Soupirs et exclamations....p. 168
La considération des chanteurs....p. 169
3 Appels et chants de métiers....p. 169
Troisième partie
La disparition des traditions : transformations de la vie quotidienne et de la société
Chapitre I
Le cycle de la vie....p. 173
1 La naissance....p. 173
Le *subû`*....p. 174

2 La puberté : la circoncision et l'excision....p. 176
3 Le mariage....p. 179
3.1 Les prescriptions matrimoniales....p. 179
3.1.1 Le choix du conjoint....p. 179
3.1.2 La conclusion du mariage....p. 182
3.2 Les noces....p. 183
3.2 1 La nuit du henné ou le bain de la fiancée (*lêlet el-ḥennâ*)....p. 183
3.2.2 Le trousseau de la mariée....p. 184
3.2.3 Le cortège de la mariée (*zaffet el-`arûsa*)....p. 185
3.2.4 Les festivités....p. 186
3.2.5 La nuit de noces (*laylat al-dukhla*)....p. 187
4 Les rites funéraires....p. 189
4.1 Les rites entourant le défunt....p. 189
4.1 Le deuil et l'expression du chagrin....p. 190
4.2 Le déroulement des funérailles....p. 193
4.3 Les cimetières....p. 195
Chapitre II
La famille et la femme....p. 202
1 La famille comme unité sociale : la famille, la maison et le quartier....p. 202
1.1 La maison....p. 202
Perspectives ethnologiques : les dimensions sociales et symboliques de l'habitat....p. 202
Les types d'habitat....p. 204
Les matériaux de construction....p. 205
La demeure citadine : une maison tournée vers l'intérieur....p. 205
Eléments d'architecture : porte, serrure, fenêtre et toiture....p. 205
L'espace domestique et la séparation des hommes et des femmes : le harem et la *manẓara*....p. 206
La *manẓara*, lieu de la sociabilité masculine et des veillées....p. 208
1.2 Le quartier....p. 210
Impasses et ruelles....p. 210
Les relations de voisinage, manifestation de l'unité sociale du quartier....p. 211
Les portes des quartiers....p. 211
Le *shaykh al-ḥâra*....p. 211
Marché, hammam et mosquée....p. 212
1.3 La transformation de l'habitat....p. 213
L'adduction d'eau : la disparition des puits, des porteurs d'eau et des fontaines publiques....p. 214
L'agencement de l'habitat : la disparition des harems et le logement en appartements....p. 217
2 Tensions et dysfonctionnements de la famille égyptienne....p. 220
2.1 La composition de la famille : le modèle de la famille élargie....p. 220
2.2 L'autorité domestique : autorité et pouvoir de l'homme sur le foyer ....p. 220
2.3 Le système d'attitude....p. 221
Les rapports entre époux....p. 221
Les rapports père-fils....p. 222

Belle-mère et belle-sœur....p. 223
2.4 La polygamie....p. 224
Epouses et concubines....p. 225
2.5 La répudiation....p. 227
2.6 La place de la femme dans le foyer....p. 228
La considération de la femme....p. 228
Paysanne et citadine....p. 229
Voile et dévoilement....p. 230
2.7 L'amour, la séduction, la sensualité et le désir....p. 232
Chansons, poésie et magie....p. 232
Beauté et séduction de la femme égyptienne....p. 233
Jeux de séduction....p. 234
Drogues et aphrodisiaques....p. 236
Transgression et débauche : la danse et le jardin d'Ezbekiyya....p. 237
2.8 L'attachement familial....p. 242
2.9 L'éducation des enfants....p. 244
Les enfants dans le *Dictionnaire*....p. 244
Le rôle éducatif de la famille....p. 247
Le rôle éducatif de la mère....p. 248
La « *corruption de la famille* »....p. 250
3 La transformation de la famille....p. 251
Chapitre III
Vêtements et parures....p. 255
1 La confection des vêtements....p. 255
2 Pièces et combinaisons....p. 257
2.1 Les costumes masculins....p. 258
2.1.1 Les pièces de vêtements....p. 258
2.1.2 Les coiffures....p. 259
2.1.3 Les chaussures....p. 260
2.2 Les costumes féminins....p. 260
2.2.1 Les pièces de vêtements....p. 260
2.2.2 Les coiffures....p. 261
2.2.3 Les voiles....p. 261
2.2.4 Les bijoux....p. 262
2.3 Les différentes catégories de vêtements....p. 263
2.4 Les costumes des Egyptiens : diversité et désordre....p. 263
3 Le vêtement, parure et signe....p. 264
3.1 Parure et séduction de la femme....p. 264
3.2 Le vêtement comme signe....p. 265
3.2.1 Age....p. 265
3.2.2 Paysans et citadins....p. 265
3.2.3 Origine géographique....p. 266
3.2.4 Statut religieux....p. 266
3.2.5 Les classes sociales....p. 266
3.2.6 Les vêtements de métiers....p. 267
3.2.7 Un modèle d'élégance : la figure d'*ebn el-balad*....p. 268
4 Le changement vestimentaire....p. 270

4.1 Le dévoilement des femmes (*sufûr*) .....p. 271
4.2 Vêtements « traditionnels » et vêtements « modernes » : *jubba*, cafetan et costume européen, turban, tarbouche et chapeau .....p. 271
4.2.1 L'adoption du costume européen et du tarbouche.....p. 271
4.2.2 Turban, tarbouche et chapeau : l'uniformisation des vêtements et l'exemple de la révolution turque.....p. 275
Chapitre IV
Aspects de la vie quotidienne
1 L'équipement domestique.....p. 279
2 Les soins du corps.....p. 282
3 Le tabac et les accessoires pour fumer.....p. 283
4 Les moyens de transport.....p. 285

Quatrième partie
Une volonté de normalisation culturelle

Chapitre I
La santé, les maladies, la propreté et l'hygiène
1 L'inventaire des maladies des Egyptiens : la réalité d'un état sanitaire désastreux.....p. 289
2 Les causes des maladies.....p. 291
2.1 La méconnaissance du corps humain et des causes des maladies.....p. 291
2.2 Le manque de propreté et d'hygiène.....p. 293
Les insectes et la vermine.....p. 294
2.3 La contagion des maladies.....p. 295
2.4 Le climat et les saisons.....p. 296
3 Le traitement des maladies.....p. 297
3.1 La « médecine populaire », les remèdes et prescriptions des vieilles femmes (*ṭibb al-rukka*).....p. 298
3.2 La pharmacopée.....p. 299
3.3 Le recours à la religion et au pouvoir guérisseur des saints.....p. 300
3.4 Les pratiques magiques et divinatoires.....p. 301
3.5 Les praticiens de la médecine.....p. 302
3.6 L'efficacité des traitements.....p. 303
3.6.1 Un jugement réservé, les traitements dont l'efficacité n'est ni validée ni infirmée.....p. 303
3.6.2 Des traitements douloureux.....p. 304
3.6.3 Des remèdes efficaces.....p. 304
3.6.4 Les remèdes relevant de la croyance.....p. 305
3.6.5 Des traitements « *invraisemblables* » ou « *délirants* ».....p. 306
3.6.6 Des remèdes inefficaces et meurtriers.....p. 307
Les superstitions et les illusions.....p. 310
Chapitre II
Djinns, démons, *`afârît*-s et autres créatures surnaturelles.....p. 313
1 les djinns.....p. 313
1.1 Les djinns dans le Coran : djinns ou démons, la nature ambivalente des djinns...p. 313
1.2 Formes et habitat.....p. 316

1.3 Manifestations et rapports avec les humains....p. 318
1.4 Les djinns dans le *Dictionnaire* de Aḥmad Amîn....p. 319
2 *`Ifrît* et *mârid*....p. 323
3 Les démons (*shayṭân*)....p. 325
4 Les esprits du *zâr* (*asyâd*) ....p. 325
5 Les croque-mitaines : *bu`bu`*et *Abû regl maslûkha*....p. 325
6 Les esprits (*arwâḥ*)....p. 326
7 Le double spirituel (*al-qarîna*)....p. 326
8 Le *ghûl*....p. 328
9 Des croyances attribuées aux Egyptiens dans leur ensemble....p. 329
10 Les critiques de l'auteur....p. 330
Superstitions, illusions, visions....p. 330
La démystification des croyances....p. 331
Les méfaits des croyances aux créatures surnaturelles....p. 332
Chapitre III
Saints et soufis
1 Les saints....p. 334
1.1 Des saints nombreux en Egypte....p. 334
1.2 Les pouvoirs des saints....p. 339
Intercession....p. 340
Baraka....p. 340
Prodiges....p. 340
Protection....p. 342
Liens avec les djinns, les *`afârît*-s et les esprits susceptibles de posséder les humains....p. 343
1.3 Les *mawlid*-s....p. 345
Le *mawlid* de *sîdî* Ibrâhîm al-Fâr....p. 345
Les trois *mawlid*-s d'*al-sayyid* al-Badawî....p. 346
Le *mawlid* du Prophète (*mawlid al-nabî*) ....p. 347
L'aspect officiel des *mawlid*-s....p. 348
La filiation entre les fêtes de l'époque pharaonique, les fêtes coptes et les *mawlid*-s musulmans....p. 349
1.4 La confusion entre sainteté et folie....p. 353
1.5 Impostures et démystification....p. 354
Le *shaykh* Ṣâliḥ Abî Ḥadîd : un brigand devenu saint....p. 355
La chèvre de *sayyida* Nafîsa : l'imposteur confondu....p. 356
Les faux tombeaux de *sîdî el-arbe`în* : les saints au service de l'hygiène et de la bienséance....p. 357
Le déshonneur des notables....p. 357
Les vertus d'une source : la baraka et les sels minéraux....p. 358
Le tombeau du *shaykh* al-Maghâwrî : les grossesses miraculeuses et la stérilité masculine....p. 358
1.6 Fanatisme....p. 359
1.7 Les *ex-voto*, des dons immérités, détournés et inutiles, qui privent les enfants de nourriture....p. 359
2 Soufis et confréries....p. 360
2.1 Les confréries....p. 361

2.2 Les dévotions des soufis....p. 364
Le serment (*`ahd*)....p. 364
Les oraisons (*wird*)....p. 365
Le *dhikr*....p. 366
Processions et exhibitions....p. 367
Le recours illusoire aux saints et aux *dhikr*-s en temps de guerre....p. 369
3 Miracles et magie....p. 371
4 Des croyances et des pratiques impliquant l'ensemble de la société égyptienne ....p. 375
Chapitre IV
Les pratiques magiques
1 Approches ethnologiques de la magie....p. 382
1.1 Marginalité du magicien....p. 382
1.2 Les rituels magiques....p. 383
Les conditions du rite....p. 383
Les rites manuels....p. 383
Les rites oraux : la magie de la parole....p. 384
1.3 L'efficacité de la magie....p. 384
La force magique : la notion de *mana* ou le signifiant flottant....p. 385
1.4 Magie et religion : deux catégories opposées ?....p. 386
1.5 Fonctions de la magie....p. 388
1.5.1 La magie résout un problème singulier....p. 388
1.5.2 La magie fournit des réponses à des situations d'incertitude....p. 389
1.5.3 Un caractère cathartique....p. 389
1.5.4 Une fonction expressive et thérapeutique : l'efficacité symbolique de la magie....p. 390
2 Magie et islam : réalité, nature et statut de la magie en islam....p. 391
2.1 La magie dans le Coran et le *ḥadîth*....p. 391
2.2 Magie et sorcellerie dans la jurisprudence musulmane....p. 393
2.3 Savants et penseurs....p. 394
3 La qualification des pratiques magiques dans le *Dictionnaire* de Aḥmad Amîn ....p. 396
3.1 « *Siḥr* » ....p. 396
3.2 « *`Azîma* »....p. 397
3.3 « *Ta`wîdha* »....p. 398
3.4 « *Ruqya* »....p. 398
3.5 « *Ḥijâb* », « *tamîma* », « *ḥirz* », « *ṭilasm* » ....p. 399
3.6 Prestidigitateurs et illusionnistes (*ḥâwî*, *musha`widh*) ....p. 399
3.7 Les autres articles....p. 399
4 Les formes de la magie....p. 401
4.1 La science des lettres : les lettres et l'univers....p. 401
Les qualités élémentaires des lettres....p. 401
Correspondance avec les nombres....p. 401
La science des propriétés (*`ilm al-khawâṣṣ*) : les forces occultes de la nature ....p. 402
Transpositions et combinaisons....p. 403
La magie des lettres chez al-Bûnî....p. 403
La présentation de la science des lettres dans le *Dictionnaire*....p. 405

4.2 Amulettes et talismans....p. 407
2.2.1 Signes, mots et figures magiques....p. 408
Un exemple de *jadwal*....p. 408
2.2.2 Amulettes et talismans dans le *Dictionnaire*....p. 409
Les supports des amulettes....p. 410
Les carrés magiques....p. 411
Les talismans....p. 412
Le rôle des amulettes et des talismans....p. 413
4.3 Djinns, *afârît*-s, esprits des planètes et des sphères : la magie théurgique....p. 414
Le sceau de Salomon (*khâtim Sulaymân*)....p. 416
L'invocation de l'esprit des planètes et des sphères....p. 418
4.4 Les livres de magie....p. 420
Un exemple de *da`wa* : la *jaljalûtiyya*....p. 421
5 L'objet de la magie....p. 423
5.1 La protection contre le mauvais œil....p. 423
5.2 La guérison des maladies....p. 427
5.3 La stérilité, la grossesse, la protection des enfants....p. 428
5.4 L'amour....p. 431
6 Des croyances et des pratiques attribuées à l'ensemble des Egyptiens....p. 432
Les références à l'époque antique....p. 433
7 La démystification des pratiques magiques....p. 434
8 Magie et religion....p. 437
Chapitre V
La divination
1 La divination : classification et mécanismes....p. 443
2 Le bonheur et le malheur : les présages et les rites négatifs....p. 444
2.1 Les animaux et l'espace domestique....p. 445
2.2 Le corps humain....p. 446
2.3 Les couleurs, les noms, les jours fastes et néfastes....p. 448
2.4 Les rites négatifs....p. 449
3 L'astrologie....p. 451
4 Les procédés fondés sur le tirage au sort et le hasard....p. 454
5 Les tables divinatoires....p. 457
6 La physiognomonie (*firâsa*)....p. 458
7 L'oniromancie....p. 459
8 Le miroir d'encre (*mandal*)....p. 460
9 Les autres formes de divination....p. 464
10 Attribution des pratiques divinatoires et motifs de la divination....p. 465
11 Les critiques de l'auteur....p. 466
Chapitre VI
La possession et le *zâr*
1 Les phénomènes de possession - généralités....p. 468
Les cultes de possession....p. 468
Un phénomène cathartique....p. 469
2 Le *zâr* en Egypte....p. 469

Une pratique introduite en Egypte par les esclaves au cours du XIXe siècle.....p. 469
Un culte guérisseur : diagnostic et traitement de la possession.....p. 470
Une fonction d'accommodation, une forme de rébellion.....p. 472
Débauche et charlatanisme, la condamnation du *zâr*.....p. 472
3 Le *zâr* dans le *Dictionnaire* de Aḥmad Amîn : un zâr sans excès.....p. 473
Chapitre VII
La fatalité, le destin, la chance et la fortune
1 La résignation fataliste au malheur : la croyance à la fatalité et au destin..p. 479
2 La chance et la fortune.....p. 485
Chapitre VIII
La baraka.....p. 487
Conclusion.....p. 499
Bibliographie.....p. 503
Index des noms de personnes.....p. 520
Index des noms de lieu.....p. 531
Table des matières.....p. 537

Le *Dictionnaire des coutumes, des traditions et des expressions égyptiennes*, publié en 1953 par l'homme de lettres Ahmad Amîn (1886-1954), apparaît comme l'un des premiers textes qui procédèrent à l'enregistrement et à la description du folklore égyptien, qui se trouve ainsi défini comme un sujet digne de connaissance et de mémoire. Cet ouvrage, en langue arabe, contribue en effet à la formalisation du folklore en consignant des croyances, des pratiques et des savoir-faire relevant de traditions orales non codifiées. Souvent utilisé comme source ethnographique pour l'histoire de l'Egypte contemporaine, il n'avait jamais fait l'objet d'une présentation d'ensemble. A partir de l'indexation des articles par thèmes, l'analyse de ce dictionnaire montre dans quelles perspectives le domaine des traditions ou du folklore se constitue en un objet d'étude, comment s'y construit la notion de tradition et quel contenu lui est donné. Ahmad Amîn voit tout d'abord dans les traditions l'expression de l'identité des Egyptiens. L'affirmation du caractère national des mœurs et des coutumes qu'il décrit, ainsi que le motif historique qu'il donne à leur collecte, justifient l'intérêt porté à celles-ci. En consignant des traditions sur le point de disparaître, son dictionnaire témoigne de la volonté de préserver le souvenir du mode de vie du passé, constitutif de la mémoire et de l'identité collectives, et de l'intégrer à l'histoire de l'Egypte. Les traditions sont enfin abordées d'un point de vue critique, dans une perspective de normalisation culturelle, ce qui participe également à la définition - ou à l'invention - du folklore égyptien.

Folklore and Ethnography of Contemporary Egypt :
The *Dictionary of Egyptian Customs, Traditions and Phrases* by Ahmad Amîn

The *Dictionary of Egyptian Customs, Traditions and Phrases*, published in 1953 by the scholar Ahmad Amîn (1886-1954), is considered as one of the first texts recording and describing the Egyptian folklore, therefore defined as a subject worth being studied and recorded. This work, written in arabic, contributes to formalizing this folklore, its beliefs, practices and know-hows coming from oral, uncodified traditions. Often used as an ethnographical source for Egypt contemporary history, it has never been presented in its whole form. From an indexation of the articles by themes, the analysis of this dictionary shows us how traditions and folklore become a subject of study, how the notion of tradition can be constructed and what it consists of. According to Ahmad Amîn, traditions first express the Egyptian identity. The interest focused on these traditions is then justified by the national dimension of the habits and customs he describes, as well as their historical interest. By recording traditions about to vanish, this dictionary keeps up the memory of ancient ways of lives, part of collective memory and identity, and integrates them into Egyptian history. Traditions are also considered with a critical point of view, in terms of cultural normalisation, which as well participates in the definition - or the invention- of the Egyptian folklore.